entre ellos a causa de sus domésticos, ¡qué desorden no acaecería entre los malos!

4.ª proposición. En un gobierno reglado, cada particular renuncia por la fuerza al derecho de ocupar por la fuerza lo que le conviene.

[Origen de la propiedad en la autoridad]

[1629] Suprimid el gobierno, la tierra y todos los bienes son tan comunes entre los hombres como el aire y la luz. Dios dice a todos los hombres: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra» (Gén. I, IX, 7). El les dio a todos, indistintamente, «toda la hierba de semilla sobre la tierra y todos los árboles que en ella crecen» (Gén. 1, 29). Según este derecho primitivo de la naturaleza, no hay ningún derecho particular sobre cualquier cosa que sea y todo ha sido entregado para todos.

En un gobierno ordenado, ningún particular tiene derecho a ocupar nada. Estando Abraham en Palestina pidió a los dueños del país hasta la tierra en la que enterró a su mujer, Sara. Dadme «derecho de sepultura entre vosotros» (Gén. 23, 4). Moisés ordenó que después de la conquista de la tierra de Canán fuera distribuida al pueblo por la autoridad del magistrado soberano. «Josué —dice— os conducirá», y después le dice al mismo Josué: «Introduciréis al pueblo en la tierra que Dios le ha prometido y la distribuiréis a ellos a suertes» (Deut. 31, 3, 7).

La cosa fue ejecutada así. Josué, con el consejo, hizo la partición entre las tribus y entre los individuos, según el proyecto y las órdenes de Moisés.

De aquí ha nacido el derecho de propiedad y, en general, todo derecho debe venir de la autoridad pública, sin que sea permitido invadir nada ni atentar contra nada por la fuerza.

Sermones *

[Justicia, sociedad y tolerancia] [1]

[1630] Primeramente, cristianos, es manifiesto que la justicia ha sido establecida para mantener la sociedad entre los hombres; ahora bien, la condición más necesaria para conservar entre nosotros la sociedad es soportarnos mutuamente en nuestros defectos; de otra manera, siendo tan débil nuestra naturaleza, si nosotros entramos en el comercio de la vida humana con esta austeridad invencible que no quiere jamás perdonar nada a los otros, sería preciso que todo el mundo rompiera con nosotros y nosotros con todo el mundo; por cnsecuencia, la misma justicia que nos obliga a entrar en la sociedad nos obliga, en favor de esta unión, a soportarnos en muchas cosas. Como la debilidad común de la humanidad no nos permite tratarnos unos a otros con todo rigor, no hay nada más justo que esta ley del Apóstol. «Soportaos mutuamente en caridad y llevaos las car-

---

* Textos tomados de la edición española de Valencia, 1774.

[1] Cuarto sermón para el Domingo de Ramos, punto 3; vol. 2, pág. 619.

gas unos a otros.» Esta caridad y facilidad, que se llama condescendencia en los particulares, se llama clemencia en los grandes y en los príncipes.

[Jesucristo en los pobres] [2]

[1631] No os pido por esto, señores, que contempléis alguna pintura excelente de Jesucristo crucificado; tengo otra pintura que proponeros, pintura viviente y expresiva que representa una figura natural de Jesús moriente. Son los pobres, hermanos míos, en quienes yo os exhorto a contemplar hoy la pasión de Jesús. No encontraréis en ninguna parte una imagen más natural. Jesús sufre en los pobres, se consume, muere de hambre en una infinidad de familias pobres. He ahí, pues, en los pobres a Jesucristo sufriente, y nosotros vemos ahí también, para nuestra desgracia, a Jesucristo abandonado, a Jesucristo desamparado, a Jesucristo despreciado. Todos los ricos debían correr a socorrer sus miserias y uno no se cuida más que de vivir a su gusto, sin pensar en la amargura y desesperanza en que están abrumados tantos cristianos...

[Los pobres y la Eucaristía, recuerdos de Cristo] [3]

[1632] Jesucristo perpetúa de dos maneras el recuerdo de su pasión, para que nos compadezcamos en ellas, en la Eucaristía y en los pobres. «Haced esto en mi memoria», la limosna, así como la comunión. En uno y otro caso, es acordarse con dolor de su pasión, con esta sola diferencia, que allí recibimos de El alimento, aquí se le damos. «Haced esto en mi memoria.» Imagínate las penas de Jesucristo en los pobres, socórrelas luego: «Haced esto en mi memoria.»

[El camino de la paciencia y el de la caridad] [4]

[1633] No encuentra en el Nuevo Testamento más que dos caminos para llegar al Reino: o el de la paciencia, que sufre los males, o el de la caridad, que los alivia. El gran camino y el camino real por el que ha andado Cristo mismo es el de las aflicciones. El Salvador no llama a su banquete más que a los débiles, los enfermos, los «languissant»; no quiere ver en su compañía más que los que llevan su marca, es decir, la pobreza de la cruz. Tal era su designio cuando El formó su Iglesia. Mas si todo el mundo fuera pobre, ¿quién podría remediar a los pobres y ayudarles a sostener el fardo que les agobia? Este es el motivo, cristianos, que además del camino de las aflicciones, que es el más seguro, le plugo a Nuestro Salvador abrir otro camino a los ricos hacendados, que es el de la caridad y la comunicación fraternal. Si no tenéis esta gloria de vivir con Jesucristo en la humillación y la indigencia, he aquí otro camino que se os muestra, una segunda esperanza que se os ofrece: socorrer a los miserables y dulci-

---

[2] Tercer sermón del Viernes Santo, punto 3; vol. 2, pág. 652.

[3] Resumen de un sermón sobre la necesidad de la limosna, punto 2; vol. 2, página 576.

[4] Exhortación a dos nuevos católicos; vol. 3, pág. 80. Edición de París, 1870.

ficar sus dolores y amarguras. De este modo Dios os prueba de dos maneras: si vivís en la aflicción, creed que el Señor os prueba para examinar vuestra paciencia; si os halláis en la abundancia, creed que el Señor os prueba para comprobar vuestra caridad: «Os tienta Dios, vuestro Señor» (Deut. 13, 3).

[Naturaleza de la sociedad] [5]

[1634] La sociedad consiste en los servicios mutuos que prestan los particulares; por eso su vínculo es la comunicación y la permutación, y todo eso se deriva de la necesidad porque no es posible que un solo hombre baste para todo. De este modo la sociedad reclama la diversidad de trabajos, pues si solo existiese una clase de ellos, cada uno sería suficiente para sí mismo. De aquí se deriva que dos médicos no formarán nunca una sociedad, sino el médico, por ejemplo, y el labrador. Estos son capaces de proporcionarse recíprocamente cosas de las que tienen necesidad. Mas por tanto que hay obra de uno que vale más que la del otro, a fin de obligar al mejor a dar al menor, ha sido preciso establecer una medida común, y esto los hombres lo han realizado por estimación. Ahora bien, a fin de que esto fuera más cómodo, en cuanto parecía extremadamente difícil igualar cosas de tan diferente naturaleza como una casa y el trigo, se ha introducido el uso del dinero. Os doy mi trigo, por ejemplo; pero tendría necesidad de un alojamiento por algún tiempo. Yo hago un cambio con Pablo a fin de albergarme, pero Pablo no tiene donde acomodarme; él sustituye el dinero en lugar de la vivienda que le pido. De este modo el dinero es como una fianza de que podré tener una casa cuando la necesidad me urja, sin lo cual es evidente que yo no entregaría trigo mientras no viese la casa en mis manos. Por esto Aristóteles llama al dinero «fidejussor nummus, sponsor» (De Movil, V, 8).

[Preeminencia de los pobres en la Iglesia] [6]

[1635] Aunque lo que dice el Salvador Jesús, que los primeros serán los últimos y los últimos los primeros, no tenga su entero cumplimiento hasta la resurrección universal, en que los justos, que no merecieron al mundo más que desprecios, ocuparán los primeros puestos, cuando los malvados e impíos, que tuvieron su imperio sobre la tierra, serán ignominiosamente arrojados a las tinieblas exteriores; no obstante este admirable trastorno de las condiciones humanas ha comenzado ya desde esta vida y vemos sus primeros ensayos en el establecimiento de la Iglesia. Esta maravillosa ciudad, de que el mismo Dios puso los fundamentos, tiene sus leyes y su política para el acierto de su gobierno. Pero como Jesucristo, su fundador, vino al mundo a invertir el orden que había establecido el orgullo, su política es directamente opuesta a la del siglo; esta oposición consiste principalmente en tres cosas. En primer lugar, en el mundo los

---

[5] 34; vol. 4, pág. 778. Edición de París de 1870.

[6] Sermón sobre la eminente dignidad de los pobres; vol. 3, págs. 142 y sigs., de Valencia, 1774.

ricos tienen todas las ventajas y ocupan las primeras dignidades; en el Reino de Jesucristo, la preeminencia pertenece a los pobres, que son los primogénitos de la Iglesia y sus verdaderos hijos.

[1636] En segundo lugar, en el mundo de los pobres están sujetos a los ricos, y parece han nacido para servirlos; al contrario sucede en la Santa Iglesia, donde los ricos son admitidos, con la condición de que han de servir a los pobres. En tercer lugar, en el mundo las gracias y los privilegios son para los poderosos, y los ricos; los pobres necesitan de su autoridad, para tener alguna parte en ellos: pero en la Iglesia de Jesucristo las gracias, y las bendiciones son para los pobres, y los ricos no participan de este privilegio sin su mediación. Así las palabras del Evangelio que he escogido para mi texto, se cumplen ya desde la vida presente: «Los últimos son los primeros y los primeros los últimos»: Porque los pobres que son los últimos en el mundo, son los primeros en la Iglesia; porque los ricos que imaginan que todo se les debe y que atropellan a los pobres, no están en la Iglesia más que para servirlos; y porque las gracias del nuevo Testamento pertenecen de derecho a los pobres, y los ricos las han de recibir precisamente por sus manos. Verdades muy importantes, que deben enseñar a los ricos del siglo, lo que deben hacer con los pobres, que han de ser honrados en su condición, aliviar sus necesidades y tomar parte en sus privilegios. Este es el asunto, que me propongo explicaros con el socorro de la divina gracia.

[Los dos ciudades de San Juan Crisóstomo]

[1637] Punto primero. El docto y elocuente San Juan Crisóstomo, nos propone una bella idea para conocer las ventajas de la pobreza sobre las riquezas. Nos representa dos ciudades, de las cuales la una está poblada de ricos, y la otra no admite más que pobres en su recinto; examina después cuál de las dos es más poderosa. Si consultásemos a los hombres sobre esta proposición, no dudo que los ricos quedarían victoriosos: pero este gran Padre se decide a favor de los pobres, y da por razón, que la ciudad de los ricos tendrían más brillantez, y mucha pompa, pero poca solidez, y fortaleza. La abundancia enemiga del trabajo incapaz de sujetarse, y por consiguiente siempre ocupada en busca de sus deleites, corrompería todos los espíritus y afeminaría todos los ánimos con el lujo, la soberbia y la ociosidad. Así las artes estarían en perpetuo descuido, la tierra quedaría inculta, las obras laboriosas, que mantienen el género humano, enteramente abandonadas; y esta pomposa ciudad, sin necesitar más enemigos que su opulencia, caería arruinada por su propio peso. Al contrario en la otra ciudad en que no hubiese más que pobres, donde la necesidad industriosa, fecunda en invenciones, y madre de las artes útiles, aplicaría los espíritus por necesidad, los adelgazaría con el estudio, les inspiraría un vigor varonil, con el ejercicio de la paciencia, y no excusándose de ningún sudor ni fatiga, acabaría las grandes obras, que exigen necesariamente un gran trabajo. Esto es lo que nos dice San Juan Crisóstomo, de estas dos diferentes ciudades, valiéndose de este oportuno pensamiento para adjudicar la preferencia a la pobreza.

[La Iglesia, ciudad de los pobres]

[1638] Ya sabemos que la idea de estos dos pueblos es una agradable ficción. Las ciudades que son cuerpos políticos piden igualmente que los naturales, el temperamento, y mezcla de humores: de tal manera, que, según los principios de la política humana, la ciudad de pobres de S. J. Crisóstomo, no puede subsistir más que en idea. Sólo el Salvador y la política del Cielo podía edificarnos una ciudad que fuese verdaderamente ciudad de pobres. Esta ciudad es la Santa Iglesia, y se me preguntáis por qué la llamć Ciudad de pobres os diré que la Iglesia, según su primer plan, fue edificada para los pobres, que son verdaderos habitantes de aquella venturosa ciudad, que la Escritura llama Ciudad de Dios. Aunque esta doctrina os parezca un poco extraordinaria, no obstante es muy verdadera; y para que quedéis persuadidos advertir que la Sinagoga es diferente de la Iglesia, en que Dios prometió a la Sinagoga bendiciones temporales, en lugar que, como dice el divino Salmista, «toda la gloria de la Santa Iglesia es interior y oculta». *Omnis gloria ejus filiae Regis ab intus.*

[Antiguo y Nuevo Testamento y pobreza]

[1639] Dios te dé, decía Isaac a Jacob, su hijo, el rocío del Cielo y la fertilidad de la tierra. Esta era la bendición de la Sinagoga. ¿Y quién no sabe que en las antiguas Escrituras, Dios no promete a sus servidores otra cosa que prolongar sus días, enriquecer sus familias, multiplicar sus rebaños y bendecir sus tierras y sus heredades? Según estas promesas es fácil de comprender, que siendo las riquezas y la abundancia el patrimonio de la Sinagoga, en su primera institución debía tener hombres poderosos y casas opulentas. Pero no le sucede así a la Iglesia. En las promesas del Evangelio no se habla, ya de los bienes temporales, que lisonjeaban la pueril imaginación de aquellos groseros; Jesucristo ha sustituido en su lugar las aflicciones, y las cruces, y por esta maravillosa mudanza los primeros han quedado los últimos, y los últimos los primeros: porque los ricos que eran los primeros en la Sinagoga no hacen ningún papel en la Iglesia, y los pobres y necesitados son sus verdaderos ciudadanos.

[1640] Aunque esta diversa conducta de Dios en el antiguo y el nuevo testamento, se funde sobre grandes razones, que sería largo de referir, diré no obstante de paso: que gustando Dios en la antigua ley de manifestarse con un majestuoso aparato, era conveniente que su esposa la Sinagoga se adornarse de exterior grandeza, pero que en la nueva, en la cual ocultó Dios toda su omnipotencia bajo una forma servil, la Iglesia su cuerpo místico, debía ser una imagen de su bajeza y llevar sobre sí las señales de su voluntario anonadamiento. Por esto, hermanos míos, «queriendo este Dios humillado llenar su casa». *Ut impleatur domus mea,* manda a sus criados que vayan a buscar a todos los miserables y para que no quede duda ninguna, él mismo hace su enumeración: «Id, les dice, por todas las esquinas de las calles. *Exi cito.* Y traedme prontamente. ¿A quién, señor? A los pobres y a los enfermos. ¿Y a quién más? A los ciegos y a los tullidos». *Pauperes ac debiles, caecos, et claudos introduc huc.*

[Dios quiere llenar su casa con los pobres]

[1641] De éstos pretende llenar su casa: sólo quiere ver en ella débiles, porque abomina de todo lo que no lleva impreso su carácter, esto es, la Cruz y la enfermedad. Luego, la Iglesia de Jesucristo es verdaderamente la ciudad de los pobres. Los ricos no me excusaré de decirlo, en calidad de tales, porque es menester hablar correctamente, siendo de la comitiva del mundo, y estando marcados con su sello, se permiten en esta ciudad por la tolerancia: a los pobres, e indigentes que llevan la señal del Hijo de Dios, pertenece propiamente el ser recibidos. Por eso el divino Salmista los llama pobres de Dios, *pauperes tuos;* apellidando así en espíritu porque en el nuevo testamento quiso el Señor adoptarlos, por particular prerrogativa.

[Cristo fue enviado a los pobres]

[1642] En efecto, a ellos se les envió el Salvador. Dios me ha enviado, nos dice, a anunciar el Evangelio a los pobres. *Evangelizare pauperibus misit me.* Después, en su primer Sermón que hizo sobre aquel misterioso monte, no dignándose de hablar a los ricos, sino para fulminar su soberbia, dirige palabras a los pobres como a los que debía evangelizar. «Bienaventurados de vosotros pobres, porque os pertenece el reino de los cielos.» Si a ellos les pertenece el Cielo, que es el Reino de Dios en la eternidad, también le pertenece la Iglsia, que es el reino de Dios en el tiempo. Y como es pertenencia suya fueron los primeros que entraron en ella. Ved, decir el divino Apóstol, que no hay en la Iglesia muchos sabios según el mundo, muchos poderosos, ni muchos nobles, sino que Dios quiso escoger lo más despreciable que había. De donde es fácil concluir que la Iglesia de Jesucristo era una asamblea de pobres, y en su primera fundación cuando se admitían en ella a los ricos, se despojaban desde la entrada, de sus bienes, y los ponían a los pies de los Apóstoles, para presentarse en la Iglesia, que era la ciudad de los pobres con el carácter de la pobreza: tan resuelto estaba el Espíritu Santo a establecer en el origen del cristianismo, la eminente prerrogativa de los pobres miembros de Jesucristo.

[Respeto a los pobres]

[1643] Podría fundar la preeminencia de los pobres en otras razones convincentes, que os persuadirían, a que son los verdaderos hijos de la Iglesia, y que principalmente para ellos fue edificada la Ciudad Espiritual. Pero vale más que saquemos alguna instrucción, y algún fruto de esta saludable doctrina. Nos debe enseñar a respetar a los pobres, y a los necesitados, como que son nuestros primogénitos en la familia de Jesucristo, y que su Padre celestial los ha escogido para ser ciudadanos de su Iglesia, y que teniendo señales más decisivas, son también sus más preciosos miembros. El Apóstol Santiago es quien nos propone esta excelente moral. «Escuchad, nos dice, queridos hermanos míos.» *Audite fratres mei dilectissimi*: Sin duda que nos quiere decir alguna cosa muy notable. ¿Qué alma habrá

tan dura que le niegue su atención a un tan grande Apóstol honrado en las Sagradas letras con el glorioso sobrenombre de hermano del Señor?

[1644] Oigamos lo que nos quiere decir: «¿No es cierto que Dios escogió a los pobres para que fuesen ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que aman? ¿Y después de esto os atreveréis a despreciar a los pobres?» Este Apóstol, como veis, nos representa en este lugar la eminente dignidad de los pobres, y la prerrogativa de su vocación, que he procurado explicaros. Dios, dice, los escogió especialmente, para que fuesen ricos según la fe y herederos de su reino. ¿Y no es esto, hermanos míos, lo que yo os he predicado, que son llamados a la Iglesia con el honor y la preferencia de una elección particular? ¿Y de aquí qué concluiremos, sino lo que concluyó el mismo Santiago, conviene a saber, que es una ceguedad deplorable no respetar a los pobres, a quienes Dios hace tanto honor, con la preeminencia que les da en su Iglesia? Cristianos rendidles vuestro respeto, honrad su condición.

[Ejemplo de San Pablo]

[1645] San Pablo nos da el ejemplo. Escribiendo a los Romanos de una limosna que iba a llevar a los fieles de Jerusalén, les habla en estos términos: «Os pido, hermanos míos, por nuestro Señor Jesucristo, y por la caridad del Espíritu Santo, que interpongáis vuestras oraciones con Dios, para que los Santos que están en Jerusalén, se dignen aceptar el presente que voy a hacerles.» *Obsecro vos fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem Sancti Spiritus, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum, ut obsequii mei oblatio accepta fiat in Jerusalem Sanctis.* ¡Quién no se admirará, Cristianos, de este honorífico modo de tratar a los pobres! No dice la limosna que tengo que hacerles, no la asistencia que tengo que darles: sino el obsequio que tengo que ofrecerles. Aún hace más, y os suplico, que meditéis lo que añade: «Suplicad a Dios, dice, queridos hermanos, que mi obsequio les sea agradable.» ¿Qué quiere decir con esto el Apóstol? ¿Por ventura se necesitan de tantas precauciones para hacer aceptar una limosna? Así es, pero lo que le hace hablar de esta suerte es la alta dignidad de los pobres.

[1646] Se puede dar por dos motivos: o para ganar la benevolencia, o para socorrer la necesidad, o por un efecto de estimación o por un sentimiento de piedad; el uno es un presente, la otra es una limosna. En la limosna se cree ordinariamente, que se hace bastante con dar: no sucede así con lo que se presenta, hay un cierto arte de realizar el precio de lo que se da, por el modo y circunstancias de ofrecerlo. De esta última suerte asiste San Pablo a los pobres. No los mira solamente como a los infelices, a quienes es preciso socorrer, sino que en medio de su miseria los respeta como principales miembros de Jesucristo, y primogénitos de su Iglesia. Bajo este glorioso carácter los considera como a personas a quienes, si se me permite esta expresión, es menester hacer la corte. Por eso no le parece bastante que su presente los alivie, desea que se dignen aceptar su obsquio; y para conseguir esta gracia, pone a toda la Iglesia en oración. Tan considerables son los pobres en la Iglesia de Jesucristo, que San Pablo, parece fundar toda su dicha en el

honor de servirles y en la felicidad de agradarles: *Ut obsequi mei oblatio accepta fiat in Jerusalem sanctis.*

[1647] Señoras, revestíos de estos sentimientos apostólicos, y en los cuidados que tenéis de esta casa, mirad con respeto a los pobres que la componen. Meditad seriamente por el amor de Nuestro Señor, que si los honores del siglo os hacen superiores a ellos, el carácter de Jesucristo, que tienen el honor de llevar, los eleva por encima de vosotros. Honrad sirviéndolos la misteriosa conducta de la providencia divina, que les da los primeros puestos en la Iglesia, con tal prerrogativa que los ricos no son admitidos en ella sino para servirles.

[Cristo no necesita a los ricos en la Iglesia sino para que la socorran en los pobres]

[1648] Punto segundo. Esta es la segunda verdad que me veo precisado a explicaros, y que se sigue tan evidentemente, de la que tengo ya establecida que no será necesario extenderme mucho sobre la prueba. Y a la verdad, siendo cierto como ya hemos dicho que Jesús no promete en su Evangelio sino aflicciones, y cruces, no necesita de los ricos en su santa Iglesia, y su fausto no teniendo nada común con la profunda humillación de este Dios anonadado hasta la cruz, es fácil de juzgar, que no los busca por ellos mismos. Porque, ¿para qué pueden servirle en su Reino? Para erigirle suntuosos Templos, o para adornar sus Altares con oro y piedras preciosas? No os persuadáis a que gusta de estos adornos: los recibe de manos de los hombres, como indicios de su piedad, y como homenaje de su religión. Pero lejos de exigir estos grandes gastos, ¿no véis que no hay cosa más común, ni de más bajo precio, que lo que se necesita para su culto? Unicamente pide el agua más simple para reengendrar a sus hijos, basta un poco de pan y vino para consagrar sus misterios donde reside la fuente de todas las gracias. Nunca estuvo mejor servido que cuando le sacrificaban en las cavernas y la humildad y la fe hacían todo el ornamento de sus Templos. En la antigua ley gustaba de pomposos servicios, pero la sencillez que afecta, si se me permite explicarme así en el culto de nuevo Testamento, es para manifestar a los ricos del mundo, que no necesita de ellos, ni de sus tesoros, sino para el servicio de sus pobres.

[1649] Pero confiesa, señores, que tiene necesidad de los pobres, e implora su socorro. *Ecce misterium vobis dico*: Jesús no tiene necesidad de nada y tiene necesidad de todo. No tiene necesidad de nada según su poder y tiene necesidad de todo según su compasión. *Ecce misterium.* Este es el misterio del Nuevo Testamento. La misma misericordia que obligó a Jesús inocente a cargar con todos los delitos, obligó a Jesús dichoso a tomar sobre sí todas las miserias. Porque como el más inocente es el que toma más necesidades. Aquí le molesta el hambre, allí la sed: ya gime bajo las cadenas, ya le abruma las enfermedades, sufre al mismo tiempo el frío y el calor, y las más opuestas extremidades. Pobre verdaderamente, y más pobre que todos los pobres: porque todos los demás sólo padecen por sí mismos, y Jesucristo padece en toda la universalidad de los miserables: *Unus tantummodo*

Christus est quid in omnium pauperum universitate mendicet. Las urgentes necesidades de sus pobres miembros, son las que le obligan a mostrarse favorable a los ricos.

[Los ricos son extranjeros en la Iglesia pero el servicio a los pobres los naturaliza]

[1650] No quisiera ver en su Iglesia sino los que llevan impreso su sello, los pobres, los necesitados, los afligidos, los miserables. Pero si no hubiese más que infelices, ¿quién había de socorrer sus necesidades? ¿Qué sería de los pobres en los cuales padece, y siente todas sus angustias? Podrían enviarles sus santos ángeles; pero es más justo que sean asistidos por los hombres, que son sus semejantes. Venid, pues, ricos, a su Iglesia, pero se os abre la puerta por respeto de los pobres, y con condición de que le sirváis por amor de sus hijos, permite la entrada a los extranjeros. Mirad los milagros de la pobreza. Los ricos eran extranjeros, pero el servicio de los pobres los naturaliza y les sirve para expiar el contagio que contraen entre las riquezas.

[1651] Por consiguiente, ricos del siglo, tomad cuantos soberbios títulos os parezca. Los podéis llevar en este mundo, pero en la Iglesia de Jesucristo no sois más que servidores de los pobres. No os ofendáis de este título: el Patriarca Abraham lo tuvo a mucha gloria. Teniendo tantos criados y tan numerosa familia, tomaba para sí el cargo, y la obligación de servir a los necesitados. Luego que se acercaban a su casa se adelantaba a recibirlos, y el mismo iba a escoger en su rebaño las reses más tiernas y delicadas, para servírselas luego a la mesa con sus propias manos. Así dice el elocuente San Pedro Crisólogo: «Abraham al ver llegar a los pobres se olvidaba de que es Señor» y hace todas las funciones de criado: *Abraham viso peregrino Dominum se esse nescivit.* Pero ¿para qué tanto empeño en servir a los pobres? Es que este padre de los creyentes, veía ya en espíritu la clase que debían ocupar en la Iglesia, consideraba en ellos a Jesucristo, olvidaba su dignidad a vista de los pobres y muestra a los ricos en su ejemplo la obligación que tiene de servirlos.

[La carga de los pobres y de los ricos]

[1652] ¿Pero qué servicios les debemos hacer? ¿En qué estamos obligados a asistirlos? Ya lo veis en el ejemplo del Patriarca Abraham. Pero el admirable San Agustín os va a dar sobre este asunto una instrucción más particular. «El servicio que debéis a los necesitados es llevar con ellos una parte de la carga que los oprime.» El apóstol San Pablo ordena a los fieles que «lleven unos la carga de otros». *Alter alterius onera portate.* Los pobres tienen sus cargas, y a los ricos no les falta la suya. Los pobres tienen su carga. ¿Quién lo ignora? ¿Cuando los vemos sudar y gemir podemos dejar de conocer que tantas urgentes miserias forman una pesadísima carga que dejan los hombros abrumados? Pero aunque los ricos viven cómodamente, y parece que no tienen nada que les pese, sabed que tienen también su carga.

[1653] ¿Y cuál es esta carga para los ricos? ¿Lo creeríais, Cristianos? Pues son sus propias riquezas. La carga de los pobres es la necesidad; la de los ricos, la abundancia. La carga de los pobres, dice San Agustín, es no tener lo preciso, y la de los ricos es tener más de lo necesario. *Onus pauper-tatis non habere; divitiarum onus, plus quam opus est habere.* Pues que es una incómoda carga el tener demasiados bienes. A cuántos mundanos estoy oyendo que desean esta carga en el secreto de sus corazones. Pero que detengan sus deseos inconsiderados si las injustas preocupaciones del siglo les impiden concebir en este mundo, cuanto pesa la abundancia, cuando vayan a aquel país donde daña el ser sobrado ricos, cuando comparezcan ante aquel tribunal, donde no solamente darán cuenta de los talentos empleados, sino también de los guardados, y en que tendrá que responder a un Juez inexorable, no solamente del gasto sino del ahorro y de la economía. Entonces, señores, reconocerán que las riquezas tienen mucho peso, y se arrepentirán vanamente de no haberse descargado de ellas.

[Pobres y ricos han de repartirse sus cargas]

[1654] Pero no esperamos a esta hora fatal, y mientras que el tiempo lo permite, practiquemos el consejo del Apóstol: «Llevad unos las cargas de otros.» Ricos, tomad la carga de los pobres, aliviad su necesidad, socorredlos en sus aflicciones, ayudadlos a sostener las miserias bajo cuyo peso gimen; y sabed que le quitáis a vuestra carga todo el peso que aliviareis a la suya; cuando les dais, disminuís vosotros su carga, y ellos disminuyen la vuestra. Vosotros lleváis la necesidad que les urgen, y ellos llevan la abundancia que os abruma. Comunicaos mutuamente vuestras cargas, para que queden iguales. *Ut fiat aequalitas,* como dice San Pablo: Porque ¡qué injusticia sería, hermanos míos, que todo el peso de las miserias descargase sobre los infelices hombros de los necesitados! Si se quejan y murmuran contra la providencia, permitidme, Señor, que lo diga, es con algún color de Justicia, porque siendo todos de la misma masa, y no pudiendo haber gran diferencia entre barro y barro, ¿por qué hemos de ver en una parte toda la abundancia, la alegría y el favor; y en la otra toda la tristeza, la desesperación, la extrema necesidad, y aun el desprecio y la esclavitud?

[1655] ¿Por qué aquel hombre afortunado ha de vivir entre tanta prosperidad y ha de poder contentar hasta los más inútiles deseos de una curiosidad estudiada; y aquel otro miserable, hombre igualmente que el primero, no ha de poder sustentar su pobre familia, ni aliviar con un poco de pan el hambre que los devora? En medio de esta extraña desigualdad, ¿quién podría justificar a la providencia de manejar mal los tesoros, que Dios reparte entre iguales, si por otro medio no hubiese subvenido las necesidades de los pobres restituyendo la igualdad entre los semejantes? Por eso, cristianos, estableció su Iglesia, donde recibe a los ricos con condición de que sirvan a los pobres, donde ordena que la abundancia supla la escasez, y da asignaciones a los necesitados sobre lo superfluo de los opulentos. Penetrad, hermanos míos, este pensamiento: si no lleváis la carga de los pobres, la ventura os oprimirá; el peso de vuestras riquezas mal dispensadas os hará caer en el abismo; en lugar que si repartís con

los pobres el peso de su pobreza, participando de sus miserias, mereceréis también participar de sus privilegios.

[Los ricos se salvarán si participan de los privilegios de los pobres]

[1656] Punto tercero. Si no participan de los privilegios de los pobres, no esperen los ricos su salvación, y no me será difícil de demostralo insistiendo sobre los mismos principios. Porque si es cierto, como ya lo hemos dicho, que la Iglesia es la Ciudad de los pobres, si ocupan en ella las primeras clases, y, principalmente, para su habitación se edificó esta venturosa Ciudad, ¿quién habrá que dude que el derecho a los privilegios es privativamente de ellos? En todos los reinos, en todos los imperios, hay privilegios, esto es, personas eminentes, revestidas de derechos extraordinarios; el origen de los privilegios consiste en estar más cercanos por su nacimiento, o por sus empleos a la persona del Príncipe. Es muy propio de la Majestad, elevación y grandeza del Soberano que el resplandor, que refleja de su corona, se derrame en algún modo sobre los que le rodean. Sabemos por las Sagradas Letras que la Iglesia es el Reino mejor ordenado; luego no dudéis, hermanos míos, que tiene también sus privilegios. ¿Y de dónde se tomarán éstos sino de la sociedad con su Príncipe, esto es, con Jesucristo? Pues si es menester estar unidos con el Salvador, no busquemos en los ricos los privilegios de la Santa Iglesia. La corona de nuestro Monarca es una corona de espinas; el resplandor que despide son las aflicciones y los sufrimientos. En los pobres, en los que padecen, reside la majestad de este Reino espiritual; siendo el mismo Jesús pobre y necesitado, era arreglado a razón que se asociase con sus semejantes, que derramase sus favores sobre los compañeros de su fortuna.

[No se desprecie ya la pobreza]

[1657] No se desprecie ya la pobreza, ni se la trate como cosa baja. Es cierto que anda entre lo más vil del populacho; pero habiéndola tomado por esposa el Rey de la gloria, la ennobleció con su unión y concedió a los pobres todos los privilegios de su Imperio. Promete el Reino a los pobres, el consuelo a los que lloran, el alimento a los que tienen hambre y la eterna alegría a los que padecen. Si todos los derechos, las gracias y los privilegios del Evangelio son para los pobres de Jesucristo, ¿qué os queda, ricos del mundo, y qué parte podéis tener en el Reino? No habla de vosotros en su Evangelio, sino para fulminar vuestra soberbia: *Vae vobis divitibus!* «Desgraciados de los ricos.» ¿Quién no temblará de semejante sentencia? ¿Quién no quedará poseído de terror? Contra esa espantosa maldición escuchad el único recurso que os queda.

[Los ricos no pueden entrar en el cielo, si los pobres no los pasan]

[1658] Es cierto que los privilegios se les dan a los pobres; pero los podéis alcanzar, y recibirlos de sus manos; a ellos os envía el Espíritu Santo, para conseguir las gracias del cielo. ¿Queréis que vuestras iniquidades sean perdonadas? Redimidlas con limosnas. *Peccata tua elemosyniis redime.* Si

le pedís a Dios su misericordia, buscadla en las manos de los miserables, ejercitándola con ellos: *Beati misericordes.* «Bienaventurados los misericordiosos.» En fin, si aspiráis a entrar en el Reino de Dios, las puertas, dice Jesucristo, se os abrirán con tal que los pobres os introduzcan: «Adquirir, dice, amigos que os reciban en los Tabernáculos eternos.» Así, la gracia, la misericordia, el perdón de los pecados y el Reino de Dios está entre sus manos; y los ricos no pueden entrar en él si los pobres no los reciben.

[1659] ¡Qué ricos sois, oh pobres! Pero ¡qué pobres sois, oh ricos! Si confiáis en vuestros propios bienes, quedaréis eternamente privados de los bienes del Nuevo Testamento; y os quedaréis a solas con aquella terrible sentencia del Evangelio: *Vae vobis divitibus.* «¡Desgraciados de vosotros, oh ricos, porque habéis recibido ya vuestro consuelo!» Para libertaros de este rayo, para poneros a cubierto de esta inevitable maldición, acogeos bajo las alas de la pobreza; entrad en comercio con los pobres; dad, recibiréis; dad los bienes temporales y recogeréis las bendiciones espirituales; tomad parte en las miserias de los afligidos y Dios os hará participantes de sus privilegios.

[Entiende al pobre quien ve en él a Cristo]

[1660] Esto es lo que tenía que deciros tocante a las ventajas de la pobreza y a la necesidad de socorrerla. Después de lo cual no me queda otra cosa que hacer que exclamar con el Profeta: *Beatus qui intelligit super egenum, et pauperem!* «¡Bienaventurado el que entiende sobre el pobre y el necesitado!» No basta, cristianos, abrir sobre los pobres los ojos de la carne; es menester considerar con los ojos de la inteligencia: *Beautus qui intelligit!* Los que los miran con los ojos corporales no ven en ellos sino cosas bajas y despreciables.

[1661] Pero los que los examinan con los ojos interiores, esto es, con el entendimiento guiado por la fe, advierten en ellos a Jesucristo, ven las imágenes de la pobreza, los ciudadanos de su Reino, los herederos de sus promesas, los administradores de sus gracias, los verdaderos hijos de su Iglesia y los primeros miembros de su cuerpo místico. Esto es lo que los persuade a asistirlos con un caritativo ardor. Pero no es bastante socorrerlos en sus necesidades. Algunos asisten a los pobres, y no son inteligentes sobre los pobres. El que les distribuye la limosna, o precisado de sus urgentes importunidades o movido de natural compasión, alivia la miseria del pobre pero no es inteligente sobre él. Sólo comprende a fondo el misterio de la caridad el que considera a los pobres como primogénitos de la Iglesia, el que se cree obligado a servirlos y que no espera participar de las bendiciones del Evangelio, sino por medio de la caridad y de la comunicación fraternal.

[1662] Hermanos míos, abrid vuestros ojos sobre esta casa necesitada y sed inteligentes sobre sus pobres. Si os pidiese limosna para una sola persona, las grandes e importantes razones que os obligan a la caridad deberían mover vuestros corazones. Ahora levanto mi voz en nombre de una casa entera y de una casa cargada de una multitud numerosa de pobres doncellas, enteramente desamparadas. ¿Será menester representaros el peligro de este sexo y las peligrosas consecuencias de su pobreza, que es el escollo más

ordinario en que naufraga su pudor? De qué servirían las palabras si las mismas cosas no os mueven. Entrad en esa casa, examinad sus necesidades; y si no os lastima la extremidad a que está reducida, no sé, hermanos míos, qué cosa habrá capaz de enterneceros. Cierto es que algunas señoras piadosas han abierto sus ojos sobre esta casa: han entendido sobre los pobres; como conocen su dignidad, tienen mucho honor al servirlas; como son cristianas, se creen obligadas a su asistencia; como saben el peso de las riquezas mal empleadas, depositan entre sus manos una parte de su carga, y derramando los bienes terrenos, vienen a recibir en cambio las gracias espirituales.

[La caridad, deuda mutua][7]

[1663] La caridad fraterna es una pensión que nos debemos unos a otros, y no solamente es una deuda, sino que me atrevo a asegurar que es la única deuda de los cristianos, según lo que dice el Apóstol San Pablo: *Nemine quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* «Nada debáis a alguno sino el amaros mutuamente.» Como el Evangelio de que debo tratar me obliga a hablaros de esta deuda, para no perder inútilmente el tiempo en materia tan importante, notaré desde luego tres condiciones admirables de esta sagrada deuda, que hallo indistintamente en las palabras de mi texto y harán la división de este discurso. Primeramente, señores, esta deuda tiene la propiedad de que por más cuidado que pongamos en pagarla bien, nunca estamos libres de ella, y esta obligación es tan dilatada que ni aun el mismo a quien la debemos nos puede exonerar de ella; tan privilegiada e indispensable como esto es. En segundo lugar no basta, señores, pagar fielmente esta deuda a los demás, sino que tenemos obligación a exigir de ellos otro tanto. Debéis la caridad y se os debe, y es tal la naturaleza de esta deuda, que no sólo la debéis recibir cuando os pagan, sino aun exigirla cuando os la niegan, y esta es la segunda condición de esta misteriosa deuda. Y en fin, la tercera y última es que no basta exigirla simplemente, sino que en el caso de no quererla dar con buena voluntad, es menester sacarla en algún modo por la fuerza y pedir para ello auxilio a la potestad superior.

---

[7] Sermón para el viernes después de ceniza; vol. 4, Valencia, 1775.

ANONIMO

Prelección IV, sobre el precepto de la limosna[1]

[Cuestión de si hay obligación de dar limosna de lo superfluo]

[1664] Esta controversia, si urge por precepto dar limosna de lo mero superfluo, aun en necesidad de los pobres, no extrema ni grave, sino sólo corriente, fue totalmente desconocido por los Padres antiguos, quienes ciertamente estaban persuadidos de que los bienes superfluos de los ricos eran patrimonio de los pobres, entre los cuales debían ser distribuidos por los ricos, según aquel precepto divino: «Lo que sobra, dadlo en limosna.» Esta controversia, digo, la cual ha dividido en bandos a muchos de los Padres más recientes, puede considerarse definida por Decreto de Inocencio, en el cual fue condenada esta proposición 12: «Difícilmente se halla en los estados seculares, incluso en los Reyes, lo superfluo por razón del estado; y así apenas está obligado alguien a la limosna, en cuanto está obligado a ella sólo de lo superfluo por razón del estado.»

[1665] Sin duda alguna que estas dos proposiciones: apenas puede darse lo superfluo y sólo en nombre de ello estar obligado alguien a la limosna, fueron imaginadas sutilmente para infligir aquel precepto, ya lo vemos a primera vista. Se deduce claramente de la condenación de la proposición citada, que lo superfluo pueda darse no sólo en los Reyes, sino en otras personas y no menos claramente que está obligado, cualquiera que posea algo superfluo, a la limosna «sólo de lo superfluo», es decir, sólo incluso en nombre de lo superfluo.

[Distintas concepciones de bienes necesarios y superfluos]

[1666] 2. Primero para explicar esto se han de distinguir con San Antonino en los bienes de las riquezas externas tres clases, pues unos son necesarios a la vida, de tal modo que sin ellos no puede ser sustentada

---

[1] Traducido de las Prelecciones a la segunda parte de la *Suma Teológica* de San Antonino, de Florencia, edición de Verona del año 1740, t. I, col. CVI y sigs.

y mantenida, otros asimismo necesarios al estado, sin los cuales no puede sostenerse equitativamente la condición de la persona; ambas clases de bienes, como son necesarios ya a la vida, ya a la persona o estado, no son superfluos ni reciben este nombre. Por tanto sólo aquellos que excedente a la necesidad de la vida y del estado se llaman superfluos. Esto supuesto, quienes afirmaron que «lo superfluo al estado» difícilmete se da, extendieron demasiado ampliamente lo necesario a la vida y al estado; pues parece que consideran todo lo que puede temerse de infortunios, futuros, como necesario a la vida, y todo lo que sirve no a una moderada condición, sino al lujo y a la soberbia del siglo, como necesario al estado. Por esta razón nadie debe admirar, si nada estiman como superfluo, ni siquiera en los mismos reyes.

[1667] Pero fácil es comprender cuán alejadas están estas disposiciones de Cristo, si se tiene en cuenta que fueron reprobadas por El no sólo la demasiada solicitud por el futuro, sino también la vana soberbia de la vida y el lujo. De aquí que egregiamente diga San Agustín en el Salmo 47: «Tenemos muchas cosas superfluas, si sólo debemos poseer lo necesario, porque si buscamos lo vano» (es decir, edificios magníficos, banquetes espléndidos, un tenor de vida siempre más alto, etc.) «nada basta», y ni siquiera en los mismos Reyes se encontrará nunca nada superfluo, lo cual en la proposición citada es condenado justamente, porque según el testimonio del Crisóstomo (Hom. 28 in cap. XII Epist. Hebreos), «son superfluas aquellas cosas sin las que podemos vivir», al menos honestamente. Esto sobre lo primero.

[Clases de necesidad. Socorro en necesidad extrema]

[1668] 3. Segundo, para seguir adelante la explicación, advierte que hay tres géneros de pobres, que padecen necesidad en tres grados. Unos extrema, por la cual de tal modo se hallan oprimidos, que están casi a la muerte, a no ser que rápidamente se les socorra con limosnas. Otros grave, a los cuales a no ser que se les socorra con limosna, fácilmente caerán en grave daño, por ejemplo, en cautividad, grave infamia, pérdida de estado y dignidad, perjuicio notable en sus bienes, gran miseria, etc. Otros, en fin común, la cual, suponiendo alguna molestia en las cosas necesarias a la vida o al estado, no alcanza los límites de la necesidad extrema ni de la grave, ni convierte la vida en misérrima y muy penosa. Todos reconocen que se debe socorrer a la necesidad extrema del prójimo de las cosas necesarias al estado, por quien nada superfluo tenga. De aquí que San Gregorio en la Hom. 20 sobre el Evangelio, diga: «Queda convicto de amar menos al prójimo, quien no parte con él, en sus necesidades, las cosas que para él son necesaras.» Pues la caridad dicta que antepongamos el extremo mal del prójimo a nuestro mal menor y que le ayudemos con nuestro menor daño y peligro.

[1669] Por eso Santo Tomás, in 4, dist. 15, quaest. 2, a. 1, quaestionc. 4, dice: «El precepto de la ley obliga que a la necesidad absoluta de los extraños (cual es la extrema), se socorra primero que a la necesidad condicionada propia o de nuestros allegados.» Necesidad condicionada es la

necesidad del estado, que no es extrema, y a pesar de la cual podemos vivir. Porque si en la necesidad extrema tiene el prójimo derecho sobre nuestros bienes (de aquí que el mismo Doctor diga ad. 2: «Cuando uno se halla en extrema necesidad se hacen para él todas las cosas comunes»), ¿cómo sin grave culpa puede serle negado lo que puede recibir por derecho?

[Obligación de dar limosna de lo superfluo en necesidad grave]

[1670] 4. En cuanto a la necesidad grave, es certísimo que ha de ser socorida al menos con las cosas que son superfluas a la decencia del estado. Pues como las desgracias, en las cuales han de ser distribuidas las limosnas no deben ser muy raras, para que sea verdad la condenación de muchos ricos en el juicio por negar la limosna, y la salvación de otros por darla, que atestigua el Evangelio, y siendo los casos de necesidad extrema rarísimos, es cierto que se refiere al menos a necesidades más frecuentes el precepto del Evangelio en el cual se manda la limosna bajo pena de eterna condenación. Verdaderamente las necesidades en el mismo Evangelio indicadas, miran al hambre, sed, desnudez, cárcel, las cuales por lo general son necesidades graves, no extremas, y a veces también comunes, según más adelante se dirá.

[Doctrina de Santo Tomás y de los Santos Padres]

[1671] Advierte que Santo Tomás no rechaza el precepto de socorrer a la necesidad grave basado no en lo superfluo de los ricos, sino en la misma necesidad de los que reciben, como si se hubiera de socorrer a esta necesidad, a la que llama urgente, aunque no tengamos bienes superfluos, con tal que a causa de la limosna no vengamos a caer en la misma necesidad, pues la caridad exige que aliviemos la mayor necesidad del prójimo, con nuestra molestia menor, si bien no con igual molestia, ni menos con mayor. Del Santo Doctor son estas palabras: «Respecto al que recibe cuando muestra evidente y urgente necesidad y de momento no hay quién le socorra» (q. 2, q. 32, a. 5 ad. 3).

[1672] En tanto que los Santos Padres enseñaron todos que las necesidades de esta clase han de ser socorridas bajo riesgo de culpa grave, sin que hicieran mención alguna de lo superfluo, indicaron suficientemente que hay mandamiento para todos, de ayudar, si puede, a los prójimos que sufren de entre ellos: «Gran culpa, si sabiéndolo tú, padece necesidad el fiel, si conoces que no tiene recursos, pasa hambre y sufre miseria, etc.», dice San Ambrosio (Lib. 1. *Off*. cap. 30), y otras palabras semejantes. De donde en necesidad grave de los pobres, está claro que no se niega el precepto de la limosna, aun de lo que no es superfluo en sí, de tal modo que parece que al prójimo que padece gran necesidad, algo se le ha de atribuir, aunque no se posea nada superfluo sobre lo exigido por la decencia del estado, a condición de que no vengamos a caer en igual necesidad, pues en este caso debemos proveer antes a nosotros mismos que a otros.

[1673] 5. En fin, los mismos Santos Padres tratando de lo superfluo *per se*, de tal modo se han pronunciado todos sobre ello, que hacen recaer

(*rejiciant*) el precepto de la limosna en la misma naturaleza de lo superfluo, aunque no se dé ninguna necesidad extrema o grave y así cualquiera está obligado a la limosna solamente por tener lo superfluo, porque esto no es del que lo posee, sino de los pobres indigentes, al menos si otros sufren estrechez en las necesidades corrientes, a los cuales se debe. San Agustín dice en el tratado 50 del Evangelio de San Juan: «Si tienes lo superfluo, dalo a los pobres», y en el Salmo 147: «Lo superfluo de los ricos es necesario a los pobres; se posee lo ajeno cuando se posee lo superfluo». San Jerónimo en la Epist. 50 a Hebidia, q. 1: «Si tienes más de lo necesario para la comida y el vestido, distribúyelo y reconócete deudor de ello.» Y para no omitir a otros, Santo Tomás (2, 2 q. 87, I ad. 4) afirma que «el Señor... ordenó dar a los pobres todo lo superfluo», por lo cual es manifiesto que contra la hipótesis de la proposición condenada, el precepto de la limosna es urgido también de lo superfluo al estado hasta tal punto. De aquí que el mismo Doctor (2, 2 q. 22, a. 5 ad. 3) reconoce la necesidad de la limosna no sólo de parte del que recibe, sino también «simplemente de parte del que da cuando posee lo superfluo».

[Proposición sobre lo superfluo condenada por Inocencio XI]

[1674] En el tratado del Cardenal de Toledo de los «Pecados Mortales», capítulo 35, aunque influido por la autoridad de los recientes casuístas, quienes enseñaron la setencia casi común en su tiempo de que no urge el precepto de la limosna, gravemente, en nombre sólo de lo superfluo, estableció esta sentencia como conclusión en el núm. 2, sin embargo, después inducido por el temor de los Padres, añadió lo siguiente en el número 3: «Sin embargo una cosa advierto, que quien tiene algo superfluo debe mucho temer, y consultar grandemente a los confesores, de tal modo que lo distribuya, y no lo retenga para sí, porque aunque la común sentencia de los Escolásticos le excusa, sin embargo los santos doctores le condenan, de tal modo que sea ciertamente sentencia probable estar obligados aquel bajo precepto», y aduciendo algunas sentencia de los padres concluye: «¿No ves cómo tantos Santos condenan la retención de lo superfluo bajo pecado mortal?, por tanto es mucho de temer que, aunque sea verdaderamente unánime la sentencia de los escolásticos, con la cual pueden excusarse en algún modo tales hombres, que deba ser condenada sin duda alguna tal retención.»

[1675] Si estas cosas dice el defensor de las sentencias más benignas, ¿qué debe afirmar sobre esto quienes acostumbran a asentir a las doctrinas de los Padres, anteponiéndolas a las de los escolásticos más recientes? Y si esto enseñó aquél cuando aún no había sido condenada por Inocencio XI la proposición 12, ¿qué se ha de opinar ahora, cuando la condenación de esta proposición dirime claramente la cuestión a favor de la sentencia de los padres? Así, pues, se ha de estimar y enseñar ahora en general que las cosas superfluas son muchas, si vivimos según la regla de la templanza cristiana, y que el precepto de la limosna recae sobre lo sólo superfluo, de tal modo que se debe conferir al menos en las necesidades corrientes de los pobres; de aquí que también P. Viva, aunque intérprete suave de las propo-

siciones condenadas, diga: «Juzgo que también se deduce obligación grave de la tesis publicada de este modo. Pues como de su proscripción se deriva, que nosotros estamos obligados a la limosna, en cuanto a ella estamos obligados de lo sólo superfluo al estado, y por eso excluida la necesidad extrema o grave del prójimo, como también la materia de esta obligación sea por sí grave, se ha de decir, según la tesis proscrita, que a ello estamos obligados gravemente.»

BALMES (1810-48)

Filosofía elemental[1]. *Etica*

[El hombre está destinado a vivir en sociedad][2]

[1676] 139. Hemos explicado los deberes del hombre considerado como si estuviese solo en el mundo, sin un ser semejante con el cual pudiera tener relaciones; pero ésta es una hipótesis que únicamente tuvo lugar en los breves momentos que transcurrieron desde la creación de Adán hasta la de Eva, su mujer. Siempre y en todas partes se ha encontrado el hombre en relación con sus semejantes, pues no merecen atención las raras excepciones de esta regla ofrecidas por la historia de largos siglos. Los que han vivido sin comunicación con sus semejantes han sufrido este infortunio por algún accidente: unos desplegada ya su razón, como los náufragos arrojados a una isla desierta; otros antes del uso de razón, ya sea que, abandonados por sus padres en la niñez, debieran a una casualidad feliz el no perecer, o bien porque se haya querido hacer en ellos una prueba como en los niños de Egipto y del Mogol (véase *Ideología*, c. XVI, vol. XXI).

[1677] El aislamiento que sobreviene desplegada ya la razón es un accidente rarísimo en los fastos de la historia; el otro, a más de ser muy raro también, no cae bajo la jurisdicción de la ciencia moral, porque los individuos que se hallan en tal caso se muestran tan estúpidos que se duda con harto fundamento si tienen ideas morales (*ibíd.*). Sin embargo, no será inútil el haber considerado al hombre en un aislamiento hipotético; porque esto nos ha enseñado a conocer mejor que hay en el orden moral algo absoluto, necesario, independiente de las relaciones de la familia y de la sociedad, mostrándonos la ley moral presidiendo a los destinos de toda criatura inteligente y libre, por el mero hecho de su existencia. Las relaciones en que vamos a considerar al hombre nos llevarán al conocimiento de una nueva

---

[1] Los textos que se ofrecen de esta obra proceden del t. 3 de las obras completas de Balmes, publicado por la B.A.C., Madrid, 1948.

[2] Capítulo 15; B.A.C., 42, pág. 148.

serie de obligaciones morales, y al propio tiempo servirán a completar la idea de las que acabamos de encontrar en el individuo aislado.

[1678] 140. Las leyes que rigen en la generación, crecimiento, perfección del hombre físico son un argumento irrecusable de que no puede estar solo; y las que presiden al desarrollo de sus facultades intelectuales y morales confirman la misma verdad. Al nacimiento precede la sociedad entre el marido y la mujer, y sigue la sociedad del hijo con la madre. Sin estas condiciones o no existe el hombre o muere a poco de haber visto la luz. La debilidad del recién nacido indica la necesidad de amparo, y el largo tiempo que su debilidad se prolonga manifiesta que este amparo ha de ser constante. Dejadle sólo cuando acaba de nacer y vivirá pocas horas; abandonadle en un bosque, aun cuando cuente ya algunos años, y perecerá sin remedio. La necesidad de la comunicación con sus semejantes la manifiestan con no menor claridad las condiciones de su desarrollo intelectual y moral; el individuo solitario vive en la estupidez más completa: o no tiene ideas intelectuales y morales o son tan imperfectas que no se dejan conocer (véase *Ideología,* c. XVI, vol. XXI). De esto debemos inferir que el hombre no está destinado a vivir solo, sino en comunicación con sus semejantes; de lo contrario será preciso admitir el despropósito de que la naturaleza le forma para morir luego de nacido, o para vivir en la estupidez de los brutos si su vida se conservase por algún accidente feliz.

[La familia, la sociedad primera. Su necesidad] [3]

[1679] 141. La reunión de los hombres forma las sociedades, las que son de diferentes especies según los vínculos que las constituyen. La primera, la más natural, la indispensable para la conservación del género humano, es la de familia. Su objeto nos ha de enseñar las relaciones morales que de ella dimanan.

142. La especie humana perecería si los padres no cuidasen de sus hijos, alimentándolos, librándolos de la intemperie y preservándolos de tantas causas como les acarrearían la muerte. Esta obligación se refiere en primer lugar a la madre; por esto la naturaleza le da lo necesario para alimentar al recién nacido y pone en su corazón un inagotable raudal de amor, de solicitud y de ternura.

143. La debilidad de la mujer, la imposibilidad de procurarse por sí sola la subsistencia para sí y para su familia, están reclamando el auxilio del padre, sobre quien pesa también la obligación de conservar la vida de los individuos a quienes la ha dado.

[1680] 144. Los discursos de la razón están de más cuando se halla de por medio la intrínseca necesidad de las cosas y habla tan alto la naturaleza; estos deberes son tan claros que no hay necesidad de esforzar los argumentos que los prueban: escritos se hallan con caracteres indelebles en el corazón de los padres; el indecible amor que profesan a sus hijos es una elocuente proclamación de la ley natural.

---

[3] Capítulo 17; B.A.C., 42, págs. 150 y sigs.

[Función educativa de la familia]

145. Claro es que la conservación del humano linaje no se refiere únicamente a la vida física, sino que abraza también la intelectual y moral: el Autor de la naturaleza ha querido que se perpetuase la especie humana, pero no como una raza de brutos, sino como criaturas racionales. La razón no se despliega sin la comunicación intelectual; y así es que, al encomendarse a los padres el cuidado de conservar y perfeccionar a los hijos en lo físico, se les ha encomendado también el desarrollo y perfección en el orden intelectual y moral. He aquí, pues, cómo la misma naturaleza nos está indicando que los padres tienen obligación de educar a sus hijos, formando su entendimiento y corazón cual conviene a criaturas racionales.

[1681] 146. Este cuidado debe extenderse a largo tiempo, más todavía que el relativo a lo físico, porque la experiencia enseña que el niño llega lentamente al conocimento de las verdades de que necesita, y, sobre todo, sus inclinaciones sensibles se depravan con facilidad y, ahogando la semilla de las ideas morales, no las dejan prevalecer en la conducta.

147. El común de los hombres sólo vive lo necesario para cuidar de la educación de sus hijos: muchos son los padres que mueren antes de que éstos alcancen la edad adulta, y casi todos descienden al sepulcro sin haber podido cuidar de los menores. Esta verdad se manifiesta en las tablas de la duración de la vida y sin necesidad de cálculos nos lo están mostrando la experiencia común. Cuando los padres tienen de cincuenta a sesenta años, sus hijos mayores no pasan de veinte a treinta; y a éstos siguen otros que no son todavía capaces de proveer a su subsistencia, y menos aún de dirigirse bien entre los escollos del mundo. Este hecho es de la mayor importancia para manifestar la necesidad de que los vínculos del matrimonio sean durables por toda la vida, cuidando, unidos el marido y la mujer, de los hijos que la Providencia les ha encomendado. Sin esta permanencia en la unión, muchos hijos se verían abandonados antes de tiempo y se perturbaría el orden de la familia y de la sociedad. El corto plazo de vida concedido al hombre le está indicando que en vez de divagar a merced de sus pasiones formando nuevos lazos y dando simultáneo origen a distintas familias, se apresure a cuidar de la que tiene, porque se acerca a pasos rápidos el momento de bajar al sepulcro.

[Necesidad de un orden en la familia]

[1682] 148. Ninguna sociedad, por pequeña que sea, puede conservarse ordenada sin una autoridad que la rija; donde hay reunión es preciso que haya una ley de unidad, de lo contrario es inevitable el desorden. Las fuerzas individuales entregadas a sí solas, sin esta ley de unidad, o producen dispersión o acarrean choque y anarquía. De esta regla no se exceptúa la sociedad doméstica; y como la autoridad no puede residir en los hijos, ha de estar en los padres. Así la autoridad paterna está fundada en la misma naturaleza, anteriormente a toda sociedad civil.

149. Los límites de esta autoridad se hallan fijados por el objeto de la misma; debe tener todo lo necesario para que la sociedad de la familia pueda alcanzar su fin, que es la crianza y educación de los hijos, de tal modo que se perpetúe el linaje humano con el debido desarrollo y perfección de las facultades intelectuales y morales.

[1683] 150. Antes de la sociedad con los hijos hay la de marido y mujer, y entre éstos ha de haber autoridad para que haya orden. La debilidad de la mujer, las necesidades de su sexo, sus inclinaciones naturales, el predominio que en ella tiene el sentimiento sobre la reflexión, la misma clase de medios que la naturaleza le ha dado para adquirir ascendiente, todo está indicando que no haya nacido para mandar al varón, a quien la naturaleza ha hecho reflexivo, de corazón menos sensible, sin los medios y las artes de seducir, pero con el aire y la fuerza de mando. La autoridad de la familia se halla, pues, en el varón; la de la madre viene en su auxilio y la reemplaza cuando falta.

[Derechos y deberes familiares]

[1684] 151. El derecho de mandar es correlativo de la obligación de obediencia; así, pues, los deberes de la mujer con el marido y de los hijos con los padres están limitados por el derecho de sus respectivos superiores (77, 78, 79). La mujer debe a su marido, y los hijos a los padres, sumisión y obediencia en todo lo concerniente al buen orden doméstico. Cuáles sean las aplicaciones de estos deberes lo indican las circunstancias, y no puede establecerse una regla general que fije con toda exactitud la línea hasta donde llegan y de la que no pasan. En la inestabilidad de las cosas humanas es inevitable el que haya muchos casos que parezcan pedir la ampliación o la restricción de la autoridad doméstica; y el buen orden de las familias y de los Estados ha exigido que los legisladores establecieran reglas para determinar algunas de las relaciones domésticas. De aquí es el que la autoridad conyugal y la potestad patria tengan diferente extensión en los varios tiempos y países, cuyas diferencias no pertenecen a este lugar y son objeto de la jurisprudencia.

[Familia y sociedad civil]

[1685] 152. En la infancia de las sociedades, cuando las familias no estaban unidas con vínculos bastantes para constitur verdaderos estados políticos, la potestad patria debía ser naturalmente muy fuerte; siendo el único elemento de orden privado y público, debía tener todo lo necesario para llenar su objeto. Pero a medida que la organización social fue progresando, la potestad patria, si bien entró como un elemento de orden, no fue el único; y así es que sus facultades se restringieron, pasando algunas de ellas al poder social. En este punto ha habido variedad en la legislación de los pueblos, viéndose sociedades bastante adelantadas donde todavía se conservaba a la potestad patria el derecho de vida y muerte; pero, en general, se puede asegurar que la tendencia ha sido de restricción, encaminándose a dejarle únicamente lo indispensable para la crianza y educación de los hijos y el buen orden en la administración de los asuntos domésticos.

[Necesidad de la sociedad civil][4]

[1686] 156. La sociedad doméstica no basta para el género humano, porque, limitada a la crianza y educación de los hijos, no se extiende a las relaciones generales establecidas por motivos de necesidad y utilidad. Sin la autoridad paterna no sería posible la conservación del orden entre los individuos de una misma familia; sin la autoridad política no fuera posible conservar el orden entre las diferentes familias: éstas serían a manera de individuos que lucharían entre sí continuamente, pues que para terminar sus desaveniencias no tendrían otro medio que la fuerza.

[Variedad de formas de la sociedad política]

[1687] 157. Supuesto que Dios ha hecho al hombre para vivir en sociedad, ha querido todo lo necesario para que ésta fuera posible, por donde se ve que la existencia de un poder público es de derecho natural y que lo es también la sumisión a sus mandatos. La forma de este poder es varia, según las circunstancias; los trámites para llegar a constituirse han sido diferentes, según las ideas, costumbres y situación de los pueblos; pero bajo una u otra forma, este poder ha existido y ha debido existir por necesidad dondequiera que los hombres se han hallado reunidos: sin esto era inevitable la anarquía y, por consiguiente, la ruina de la sociedad.

Esta doctrina es tan clara, tan sencilla, tan conforme a la naturleza de las cosas, que no se explica fácilmente por qué se ha disputado tanto sobre el origen del poder; reconocido el carácter social del hombre, así con respecto a lo físico como a lo intelectual y moral, el disputar sobre la legitimidad de la existencia del poder equivalía a disputar sobre la legitimidad de satisfacer una de las necesidades más urgente. El hombre se alimenta porque sin esto moriría; se viste, se guarece, porque sin esto sería víctima de la intemperie; vive en familia porque no puede vivir solo; las familias se reúnen en sociedad porque no pueden vivir aisladas, y reunidas en sociedad están sometidas a un poder público, porque sin él serían víctimas de la confusión y acabarían por dispersarse o perecer. ¿Qué necesidad hay de inventar teorías para explicar hechos tan naturales? ¿Por qué se han querido sustituir las cavilaciones de la filosofía a las prescripciones de la naturaleza?

[1688] 158. La variedad de formas del poder público es un hecho análogo a la variedad de alimentos, de trajes, de edificios; lo que había en el fondo era una necesidad que se debía satisfacer, pero el modo ha sido diferente según las ideas, costumbres, climas, estado social y demás circunstancias de los pueblos. Esta variedad nada prueba contra la necesidad del hecho fundamental: sólo manifiesta la diversidad de sus aplicaciones: no indica que haya dependido de la libre voluntad, sino que la necesidad, la conveniencia u otras causas le han modificado. La variedad de alimentos, trajes y habitaciones no destruye la necesidad de estos medios, y el que a la vista de la diversidad de las formas del poder público finge contratos pri-

---

[4] Capítulo 18; B.A.C., 42, pág. 153.

mitivos, por los cuales los hombres se hayan convenido en vivir juntos y en someterse a una autoridad, es no menos extravagante que quien se los imaginará reunidos para convenir en vestirse, en edificar casas y en dar tal o cual figura a sus trajes, tal o cual forma a sus habitaciones.

[Origen del poder público]

[1689] 159. ¿Cómo se organizó, pues, el poder público? ¿Cuáles fueron los trámites de su formación? Los mismos de todos los grandes hechos, los cuales no se sujetan a la estrechez y regularidad de los procedimientos fijados por el hombre. Debieron de combinarse elementos de diversas clases según las circunstancias. La potestad patria, los matrimonios, la riqueza, la fuerza, la sagacidad, los convenios, la conquista, la necesidad de protección y otras causas semejantes producirían naturalmente el que un individuo o una familia, una casta, se levantasen sobre sus semejantes y ejerciesen con más o menos limitación las funciones del poder público. A veces la autoridad de un padre de familia extendiéndose a sus ramas y dependencias formaría el tronco de un poder que, vinculándose en una casa o parentela, daría príncipes y reyes a las generaciones que iban sobreviniendo; a veces se necesitarían caudillos que guiasen en una transmigración, en una guerra, en la defensa de los hogares; y éstos, levantados por la necesidad de las circunstancias, permanecerían después en su elevación; a veces una colonia de pueblos más civilizados, empezando por pedir hospitalidad acabaría por establecer un imperio; a veces un hombre extraordinario por su capacidad arrebataría la admiración de sus semejantes, que, creyéndole enviado por el cielo, se someterían gustosos a su enseñanza y mandatos, vinculando en su familia el derecho supremo; en una palabra, el poder público se ha formado de varios modos, bajo condiciones diversas; y casi siempre lentamente, a manera de aquellos terrenos que resultan del sedimento de los ríos en el transcurso de largos años.

[1690] Atiéndase a la formación de los Estados modernos y se comprenderá la de los antiguos. ¿Acaso la Europa se ha constituido bajo un solo principio que le haya servido de regla constante? La conquista, los matrimonios, la sucesión, las cesiones, los convenios, las intrigas, las revoluciones, los libres llamamientos, ¿no son otros tantos orígenes del poder público en las sociedades modernas? Así en su origen como en su desarrollo, la fuerza y el derecho ¿no andan mezclados con harta frecuencia? Aun en nuestros días, ¿no estamos viendo cambios de formas políticas y dinastías, entre revoluciones, restauraciones, conquistas, convenios, transformándose el poder público, ora bajo las influencia de la diplomacia, ora bajo los debates de una asamblea, ora bajo la fuerza de las bayonetas o de las conmociones populares?

[Necesidad del cambio social]

[1691] Esta variedad, estas vicisitudes, por más lamentables que sean, son inevitables, atendida la incesante lucha en que por la misma naturaleza de las cosas se hallan las ideas, las costumbres, los intereses, y por los sacudimientos que produce el choque de las pasiones que se oponen al servicio de los elementos combatientes. La misma transformación que van su-

friendo de continuo las sociedades, adelantando las unas, retrogradando las otras y contribuyendo todas a que se realicen los destinos que Dios ha señalado a la Humanidad en su mansión sobre la tierra, es una causa necesaria de diferencias y un insuperable obstáculo para que los hechos con su inmensa variedad y amplitud puedan caber en la mezquina regularidad de los moldes filosóficos. Es necesario contemplar la sociedad desde un punto de vista elevado para no dejarse deslumbrar por teorías pobres que pretenden explicar y arreglar el mundo con algunas fábulas, tan henchidas de vanidad como faltas de verdad.

160. En resumen: El objeto del poder público es una necesidad del género humano; su valor moral se funda en la ley natural, que autoriza y manda la existencia del mismo; el modo de su formación ha dependido de las circunstancias, sufriendo la variedad e inestabilidad de las cosas humanas.

[Derechos y deberes recíprocos derivados de las relaciones interindividuales] [5]

[1692] 161. Antes de examinar los derechos y deberes que se fundan en el orden social conviene advertir que independientemente de toda reunión en sociedad, y hasta de los vínculos de familia, tiene el hombre obligaciones con respecto a sus semejantes. Basta que dos individuos se encuentren, aunque sea por casualidad y por breves momentos, para que nazcan derechos y deberes conformes a las circunstancias.

Supóngase que un hombre enteramente solo en la tierra tropieza con otro cuya existencia no conocía. ¿Puede matarle, atropellarle, ni molestarle en ningún sentido? Es evidente que no. Luego en ambos la seguridad individual es un derecho, y el respeto a ella, un deber. Al encontrar a su semejante le ve en peligro de morir por enfermedad, por fatiga, por hambre o sed. ¿Puede dejarle abandonado y no socorrerle en su infortunio? Claro es que no. Luego el auxilio en las necesidades es otra obligación que nace del simple contacto de hombre con hombre.

El decir que no hay otros deberes relativos que los nacidos de la organización social es contrario a todos los sentimientos del corazón. Un navegante en alta mar divisa a un infeliz que está luchando con las olas. ¿No sería culpable si pudiendo no le salvara? Aunque el desgraciado perteneciese a la raza más bárbara, con la cual no fuera posible tener ninguna clase de relaciones, ¿no llamaríamos monstruo de crueldad al navegante que no le librase del peligro? No hay entre ellos el vínculo social, pero hay el humano; siendo notable que esta clase de actos se llaman de humanidad y lo contrario inhumanidad, porque haciéndolos nos portamos como hombres, y omitiéndolos, como fieras.

[Vínculo entre los hombres por ser semejantes]

[1693] 162. El Autor de la naturaleza nos une a todos con un mismo lazo por el mero hecho de hacernos semejantes. La razón de esto se halla en que, no pudiendo el hombre vivir solo, necesita del auxilio de los demás;

---

[5] Capítulo 19; B.A.C., 42, pág. 155.

y la satisfacción de esta necesidad queda sin garantía si todo hombre no tiene prohibición de maltratar a otro y la obligación de socorrerle. Esta ley moral es una condición indispensable para el mismo orden físico, y de aquí es que Dios la ha escrito no sólo en el entendimiento, sino también en el corazón, para que no sólo la conociésemos, sino también la sintiésemos; de suerte que, cuando fuese preciso obrar, el impulso natural se adelantase a la reflexión. ¿Quién no sufre al ver sufrir? ¿Quién no experimenta un vivo deseo de aliviar al infortunado? ¿Quién ve en peligro la vida de otro sin que instintivamente se arroje a salvarle? En una calle vemos a una persona distraída, que no advierte que un caballo, un carruaje, la van a atropellar. ¿Necesitamos acaso de la reflexión para cogerla del brazo y librarla de una desgracia? Los vínculos de familia ni de sociedad, ¿son necesarios para que nos creamos ligados con este deber?

[Derecho y deberes humanos independientes del orden social]

[1694] 163. El derecho de defensa existe independientemente de la organización social. Por lo mismo que el hombre puede y debe conservar su vida, tiene un indisputable derecho a defenderla contra quien se la quiere quitar. Por idéntica razón se extiende el derecho de defensa a la integridad de los miembros y al ejercicio de nuestras facultades. Si un hombre solitario se viere golpeado por otro, tiene derecho a rechazar los golpes, pagándole con la misma moneda; y si se le quisiese coartar en su libertad, por ejemplo, ligándole o encerrándole, tendría derecho a desembarazarse de su oficioso custodio. Un salvaje que quiere beber de una fuente o comer de la fruta de un árbol del desierto no puede ser coartado por otro en el uso de su derecho; y si este último pretende lo contrario, el primero podrá usar de los medios convenientes para hacerle entrar en razón.

[1695] 164. Infiérese de esto que, independientemente de toda sociedad doméstica y política, tiene el individuo derechos y deberes; derechos, a lo que necesita para la conservación de la vida y el racional ejercicio de sus facultades; deberes de respetar estos mismos derechos en los demás y de socorrerles en sus necesidades, según lo exijan las circunstancias. Estos derechos y deberes se fundan en el hombre, como hombre, y no como individuo de una sociedad organizada; nacen de una ley de sociedad universal, que ha establecido Dios entre todos los individuos de la especie humana, por el mismo hecho de criarlos.

165. Conviene tener bien entendida y presente esta doctrina sobre los derechos y deberes individuales para comprender a fondo los que nacen de la organización social o de la reunión permanente de los hombres en sociedad. El hombre no lo recibe todo de esta reunión; lleva a ella un caudal propio, que está sujeto a ciertas condiciones, pero del cual no es lícito despojarle sin justos motivos.

[Ventajas de la sociedad][6]

[1696] 166. La reunión de los hombres en sociedad acarrea a los asociados inmensas ventajas. La seguridad individual es garantía contra las

[6] Capítulo 20; B.A.C., 42, pág. 157.

pasiones; los medios para la conservación de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la naturaleza y hacerla contribuir a la satisfacción de las necesidades se multiplican con la asociación; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente participando todos de las ideas de todos. Manifestémoslo con un ejemplo.

Algunas tribus de salvajes se hallan desparramadas por un valle plantado de árboles, de cuyo fruto se sustentan. Mientras los árboles se conservan bien hay abundancia de alimentos; mas, por desgracia, suele acontecer que en el tiempo de las lluvias el valle se inunda y los árboles se destruyen o deterioran. La causa de la inundación está en que unas enormes piedras impiden que las aguas corran con libertad por su cauce; si fuese posible apartarlas, el peligro desaparecería; y, además, colocándolas en la embocadura del valle, por donde se desborda el torrente, en lugar de dañar, como ahora, aprovecharían mucho, pues servirían de dique y asegurarían para siempre la conservación de los árboles. Un salvaje concibe esta idea, acomete la empresa, forcejea, se fatiga, pero en vano; cada una de las piedras pesa mucho más de lo que puede mover un hombre. A los esfuerzos del uno suceden los del otro con igual resultado; aunque los salvajes fuesen un millón, las piedras sufrirían los impulsos sucesivos y permanecerían en su puesto. He aquí los efectos del aislamiento.

[1697] Introducid ahora el principio de la asociación. Cada piedra necesita la fuerza de diez hombres: como la gente sobra, se reúnen diez para cada una; las piedras eran veinte, acometiendo la empresa a un mismo tiempo los necesarios para todo, que serán doscientos, una obra que antes era absolutamente imposible se lleva a cabo en un abrir y cerrar de ojos. Fácil sería multiplicar los ejemplos análogos. Tomad mil individuos, exigidles que trabajen por separado sin unión de sus fuerzas; aunque sean todos excelentes ingenieros y arquitectos no alcanzarán a construir un dique regular ni a levantar un miserable edificio.

[La sociedad, condición indispensable para el progreso]

[1698] 167. La asociación es una condición indispensable para el progreso; sin ella el género humano se hallaría reducido a la situación de los brutos. ¿Por qué dominamos a los animales aun cuando alguno de ellos se declare en insurrección? Porque ellos no se ayudan recíprocamente y nosotros sí. Un caballo se rebela contra su jinete y se propone derribarle o no dejarle montar, o atropellarle con mordisco y coces; por poco tiempo que haya, acuden al socorro del jinete cuantas personas le pueden auxiliar, y el caballo tiene que someterse a la fuerza, porque no puede contra tantos. Si los demás caballos se hubiesen asociado a la insurrección y reuniéndose con el que diera la señal hubiesen dado una batalla en regla, el triunfo de los hombres habría sido harto más difícil y probablemente en la primera refriega quedara dueño del campo el ejército caballar.

[Acumulación cultural]

[1699] 169. La acumulación de los medios para proveer a las necesidades de todas especies es otro de los resultados importantes en lugar y tiempo

y hace que las generaciones presentes se aprovechen del trabajo de las pasadas. Cada generación consume lo que necesita y transmite el residuo a las futuras, y este residuo forma un caudal inmenso, cuya pérdida nos haría retroceder a la barbarie, dejándonos en la más espantosa pobreza. Suponed que una nación pierde de repente todo lo que le legaron sus antepasados y que se queda únicamente con lo que ella ha hecho; se hallará de repente sin ciudades, sin pueblos, sin aldeas, con poquísimos edificios para vivir; los ríos, sin puentes y sin diques; la tierra, sin establecimientos de labor; las comarcas, sin caminos; los mares, sin naves, sin puertos, sin faros; las bibliotecas, sin libros; los archivos, sin papeles; las artes, sin reglar; nada quedará, porque puede llamarse nada lo que cada generación tiene de obra propia, si se compara con lo heredado. Desgraciada humanidad si perdiese el enlace de la asociación en el espacio y en el tiempo; si en el espacio, los hombres se quedarían aislados y reducidos a la condición de grupos errantes; si en el tiempo, la ruptura con el pasado equivaldría a un diluvio universal, y ese rico patrimonio de que nos gloriamos se trocaría en destrozadas tablas en que apenas sobrenadarían algunos miserables restos.

[1700] 170. Admiremos en esto la sabiduría del Autor de la naturaleza, que imponiéndonos la ley de asociación nos ha enseñado un medio necesario para adelantar, y compadezcámonos de esos habladores que han declamado contra la sociedad, dando una evidente prueba de su orgullosa irreflexión. El que condena la sociedad, el que la mira como un mal o como un hecho útil, se puede comparar al hijo insolente que desdeña la protección de su padre y le exige una liquidación de cuentas; las cuentas se liquidan, y el resultado es que el insolente pierde hasta la ropa que lleva y se queda desnudo.

[Sociedad y bien común][7]

[1701] 171. Para conocer a fondo los derechos y deberes que nacen de la organización social y cómo en ella deben regularizarse los que son independientes de la misma, conviene tener presente que la sociedad no es para bien de unos ni de pocos, sino de todos; y, por consiguiente, el poder público que la gobierna no debe ni puede encaminarse al solo bien de un individuo, de una familia ni de una clase, sino al de todos los asociados. Este es un principio fundamental de derecho público. Los hombres gobernados no son una propiedad de quien los gobierna; están, sí, encomendados a su dirección, y para que la dirección pudiese ejercerse en orden y provecho se les ha prescrito la obediencia. Esta doctrina no puede desecharse, a no ser que se quiera anteponer el bien de uno al de todos, sosteniendo que Dios ha criado a los hombres de una condición semejante a la de los brutos, los que no viven para sí, sino para las necesidades y regalo de otro. No se realza de esta suerte la dignidad del poder público; antes bien, se la rebaja: la verdadera dignidad del mando está en mandar para el bien de los que obedecen; cuan-

---

[7] Capítulo 21; B.A.C., 42, pág. 160.

do el mando se dirige al bien particular del que impera, y no al público, la autoridad se degrada, convirtiéndose en una verdadera explotación.

Esta doctrina, sólida garantía de los derechos de gobernantes y gobernados, es una luz que se difunde por todos los ramos de la legislación política y civil.

[El bien común, piedra de toque de las leyes]

[1702] 172. El interés público, acorde con la sana moral, debe ser la piedra de toque de las leyes, por lo cual debemos también fijar con exactitud cuál es el verdadero sentido de las palabras: interés público, bien público, felicidad pública, palabras que se emplean a cada paso y, por desgracia, con harta vaguedad. Y, sin embargo, es imposible conocer bien los principios y las reglas de la legislación si el sentido de dichas expresiones no está bien determinado. No iremos a un punto si no sabemos dónde está, ni acertaremos en un blanco si no le vemos clara y distintamente.

La necesidad de fijar con exactitud el sentido de las palabras: bien, felicidad de los pueblos, la manifiestan las varias acepciones en que se las toma. Para unos la felicidad pública es el desarrollo material; para otros, el intelectual y moral; ora se mira como más feliz el pueblo que se levanta sobre los otros por su poderío, ora al que vive tranquilo y calmoso disfrutando de la ventura del hogar doméstico. De aquí procede la confusión que reina en las palabras: adelanto, progreso, mejoras, desarrollo, prosperidad, felicidad, civilización, cultura, que cada cual toma en el sentido que bien le parece, queriendo en consecuencia imprimir a la sociedad un impulso especial, llevándola por el camino de lo que se llama felicidad pública.

[Bien común y perfección de la sociedad]

[1703] 173. No creo imposible, ni siquiera difícil, el fijar las ideas sobre este punto. El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad. ¿En qué consiste esa perfección? La sociedad es una reunión de hombres; esta reunión será tanto más perfecta cuanto mayor sea la suma de perfección que se encuentre en el conjunto de sus individuos y cuanto mejor se halle distribuida esta suma entre todos los miembros. La sociedad es un ser moral; considerada en sí, y con separación de los individuos, no es más que un objeto abstracto; y, por consiguiente, la perfección de ella se ha de buscar, en último resultado, en los individuos que la componen. Luego la perfección de la sociedad es, en último análisis, la perfección del hombre, y será tanto más perfecta cuanto más contribuya a la perfección de los individuos.

[1704] Llevada la cuestión a este punto de vista, la resolución es muy sencilla; la perfección de la sociedad consiste en la organización más a propósito para el desarrollo simultáneo y armónico de todas las facultades del mayor número posible de los individuos que la componen. En el hombre hay entendimiento, cuyo objeto es la verdad; hay voluntad, cuya regla es la

moral; hay necesidades sensibles, cuya satisfacción constituye el bienestar material. Y así, la sociedad será tanto más perfecta cuanto más verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral a su voluntad, más cumplida satisfacción de las necesidades materiales.

[El trabajo, título natural de la propiedad] [8]

[1705] 186. Suponiendo que no haya todavía propiedad alguna, claro es que el título más justo para su adquisición es el trabajo empleado en la producción o formación de un objeto. Un árbol que está en la orilla del mar en un país de salvajes no es propiedad de nadie; pero si uno de ellos le derriba, le ahueca y hace de él una canoa para navegar, ¿cabe título más justo para que le pertenezca al salvaje marino la propiedad de su tosca nave? Este derecho se funda en la misma naturaleza de las cosas. El árbol, antes de ser trabajado, no pertenecía a nadie; pero ahora no es el árbol propiamente dicho, sino un objeto nuevo; sobre la materia, que es la madera, está la forma de canoa, y el valor que tiene para las necesidades de la navegación es el efecto del trabajo del artífice. Esta forma es la expresión del trabajo: representa las fatigas, las privaciones, el sudor del que lo ha construido, y así la propiedad en este caso es una especie de continuación de la propiedad de las facultades empleadas en la construcción.

[1706] El Autor de la naturaleza ha querido sujetarnos al trabajo; pero este trabajo debe sernos útil; de lo contrario no tendría objeto. La utilidad no se realizaría si el fruto del trabajo no fuese de pertenencia del trabajador; siendo todo de todos, igual derecho tendría el laborioso que el indolente; las fatigas no hallarían recompensa, y así faltaría el estímulo para trabajar.

[1707] Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo, y la legislación que no respete este principio es intrínsecamente injusta.

[La ocupación se reduce al trabajo]

[1708] 187. La ocupación o aprehensión, que suele contarse entre los títulos de adquisición de propiedad, se reduce a la del trabajo, pues que toda ocupación supone una acción en quien se apodera de la cosa. Así es que esta propiedad se extiende según las huellas que deja en lo ocupado el trabajo del ocupante. En una tierra que no fuera propiedad de nadie no bastaría para adquirirla el que uno se presentase en ella y dijese: «Es mía», ni tampoco el que la recorriese en todas direcciones. No sería justo su dominio, ni tendría derecho a excluir a los otros, sino cuando la hubiesen mejorado; por ejemplo, labrándola, cercándola con un vallado que asegurase la conservación del fruto o acarreándole agua y disponiendo los surcos para regarla.

---

[8] Capítulo 23; B.A.C., 42, págs. 167 y sigs.

[La herencia es un principio de derecho natural basado en el trabajo]

[1709] 188. El individuo no limita sus afecciones a sí propio, las extiende a sus semejantes, y muy particularmente a su mujer, hijos y parientes. Cuando trabaja no busca solamente su utilidad, sino también la de las personas que ama y que dependen de él o a cuyo bienestar puede contribuir. Esto se funda en los más íntimos sentimientos del corazón; y la aplicación del fruto del trabajo del hombre a la utilidad de las personas de quienes debe cuidar el operario es una condición indispensable para la conservación de las familias. Luego el que los bienes del padre pasen a los hijos es un principio de derecho natural que no se puede contrariar sin cegar en su origen el amor al trabajo y perturbar las relaciones de la sociedad doméstica.

[1710] 189. La transmisión de los bienes a los descendientes, ascendientes y colaterales es una aplicación del mismo principio: la ley sigue la dirección de las afecciones del propietario; garantiza la propiedad transmitida en el mismo orden que supone a las afecciones del dueño y no considera extinguido el derecho hasta que supone haber llegado al límite de la afección.

[Libertad de disposición hereditaria y estímulo en el trabajo]

[1711] El hombre no tiene solamente las afecciones de familia; las circunstancias le crean muchas otras, y, aun prescindiendo de los sentimientos, su libre voluntad se propone objetos a cuya consecución dedica el fruto de su trabajo. La gratitud, la amistad, la compasión, el respeto, la admiración le ligan con ciertas personas fuera del círculo de su parentela, o le hacen distinguir entre los individuos de ella, dando a unos preferencia sobre otros, sin atenerse a la rigurosa escala de mayor o menor proximidad. Miras de utilidad pública, el deseo de perpetuar su nombre u otros fines hacen que quiera aplicar a un establecimiento, a una obra, una parte de sus bienes.

[1712] En todos estos casos media la voluntad del propietario, y es digna de respeto por motivos de equidad y de conveniencia. Cuanto más se respete esta voluntad más estímulo tiene el hombre para trabajar; pues que, inclinado a pensar en el porvenir de las personas a quienes ama, siente que sus fuerzas se enervan y su actividad decae tan pronto como se ve señalado un límite a la libre disposición de lo que adquiere con su trabajo. De aquí dimanan la justicia y la conveniencia de respetar las donaciones y los testamentos, esto es, las transmisiones que del fruto de su trabajo hace el hombre durante su vida o para después de su muerte.

[1713] 190. Tenemos, pues, que el principio fundamental de la propiedad considerada en la región del derecho es el trabajo, y que las transmisiones de ella, reconocidas y sancionadas por la ley, vienen a ser un continuo tributo que pagan las leyes al trabajo del primer poseedor. Este luminoso principio manifiesta cuán sagrado es el derecho de propiedad y con cuánta circunspección debe procederse en todo cuanto la afecta de cerca o

de lejos; pero también enseña cuán mal uso harían de sus riquezas los que, habiéndolas heredado de otro, no las empleasen para el bien de sus semejantes y consumieran en la indolencia el fruto de la actividad del primer poseedor, valiéndose de la protección de la ley para contrariar el fin de la misma ley.

[Todos los cambios entre los hombres se reducen a cambios en la cantidad de trabajo]

[1714] 191. La transmisión de la propiedad no siempre es gratuita; a veces no hay más que un cambio: se transmite la una para adquirir la otra. El comprador transmite al vendedor la propiedad del dinero; pero es con la mira y la condición de adquirir la propiedad del objeto comprado. Como toda propiedad se funda primitivamente en el trabajo, resulta que todos los cambios entre los hombres se reducen a cambiar una cantidad de trabajo. El cultivador da a sus operarios el alimento y el vestido, los cuales le han costado a él o a sus mayores un trabajo físico o intelectual; pero esto es en cambio del trabajo que los jornaleros le han hecho y cuyo valor permanece en la tierra mejorada con la labranza.

Supongamos que el pago del jornal se hace en dinero: éste no lo ha adquirido el dueño sin trabajo suyo o de los suyos; cuando les da, pues, el dinero, les da el fruto de un trabajo. Los jornaleros adquieren con el dinero lo necesario para su manutención; es decir, que lleva el dinero un signo del trabajo que han hecho para otro; por manera que la moneda viene a ser un signo de una serie de trabajos en todas las manos porque va pasando. Es un valor fácil de manejar que los hombres han adoptado por signo general, y se han empleado metales preciosos con el fin de que sea más difícil adulterarle y de que el trabajo esté garantizado en el mismo valor intrínseco del signo que representa. Esto me conduce a decir dos palabras sobre un punto que ha servido de tema a muchas declamaciones.

[Usura y trabajo]

[1715] 192. Siendo el trabajo el origen primitivo de la propiedad, se echa de ver cuánta justicia, cuán profunda sabiduría, cuánta previsión, cuánto caudal de economía política se encierra en la ley moral que prohibe las adquisiciones sin trabajo; los que han combatido la prohibición de la usura se han acreditado de muy superficiales, porque la usura no se refiere precisamente al interés del dinero; su principio fundamental es el siguiente:

No se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce.

193. Bien mirada, pues, la prohibición de la usura es una ley para impedir que los ricos vivan a expensas de los pobres y los que no trabajan abusen de su posición para aprovecharse del sudor de los que trabajan.

Desde este punto de vista, y sabiendo hacer las aplicaciones debidas, se puede responder a todas las dificultades, incluso las que resultan de la nueva organización industrial y mercantil, en que han adquirido especial importancia los valores monetarios en metálico o en papel.

El socialismo[1]

[No son despreciables las escuelas socialistas][2]

[1716] El «socialismo», o bien aquella escuela que se propone destruir el orden social existente, constituirlo sobre nuevas bases y arreglarlo con diferente norma, es objeto digno de meditación de todos los hombres pensadores y amantes de la humanidad. Porque se equivocaría grandemente quien considerase a estos novadores como despreciables fanáticos que, víctimas de una ilusión exagerada por el orgullo, pasan y desaparecen sin dejar tras de sí ninguna huella. Es cierto que ni se han planteado ni pueden plantearse los sistemas que ellos propalan; que sus doctrinas se mantienen por ahora, y probablemente se mantendrán por mucho tiempo, en la esfera de simples teorías; mas la semilla que ellos arrojan acaso se deposita en tierra que la recoge con avidez, quizá para fecundarla el día que la Providencia quiera desencadenar sobre el mundo desconocidos y espantosos trastornos.

[Nuevo carácter del socialismo]

[1717] Que las ilusiones de esa escuela no son para despreciadas lo indica la repetición de sus apariciones en diferentes tiempos y países y el que el mal éxito de los proyectos del innovador no desalienta a los que intentan sucederle o imitarle. Hay, empero, en la actualidad una circunstancia notable y que no deja de ser alarmante. En todas épocas se han visto hombres que soñaban una nueva república, fundada sobre principios muy diferentes de los que estribaba la sociedad en que vivían. Pero estos filósofos no salían, por lo común, de la esfera de tales; contentábanse con meditar en el retiro de su gabinete, con pasearse en espíritu por mundos imaginarios; y lo más a que se atrevían era escribir un libro, que más bien publicaban como obra de instrucción y pasatiempo que no como proyecto realizable. No ha sucedido así en nuestro siglo, pues que los reformadores no han querido resignarse al papel de utopistas, sino que, empeñados en hacer aplicaciones de sus ideas, se han erigido en fundadores y directores de una sociedad nueva, enteramente calcada sobre los principios que ellos excogitasen.

[Motivos de la pretensión socialista de hacer una sociedad nueva]

[1718] Examinando este fenómeno en sí e investigando las causas de tamaña diferencia, las encontraremos en el inmenso desarrollo que en todos sentidos ha tenido el espíritu de libertad; en esas tendencias democráticas que forman uno de los caracteres de nuestra época; en esa excentricidad de los entendimientos que carecen de toda idea fija que pueda servirles de polo;

---

[1] Tomo 4 de las obras completas editadas por la B.A.C. indicadas, Madrid, 1949. Sólo se recoge el art. 1. Los restantes constituyen una exposición y crítica de las teorías de R. Owen y de la *Utopía,* de Moro.

[2] Artículo 1; B.A.C., 51, págs. 557 y sigs.

en ese vuelo de los sentimientos y de la fantasía que se complacen en salir del mundo real y en divagar por regiones imaginarias; en ese profundo malestar, en esa inquietud febril que trabaja los ánimos y mucho más a los hombres de genio, después que se han hundido en ellos las creencias religiosas y se ha arrebatado al triste mortal esperanza de mejor vida más allá del sepulcro.

[1719] Ahora el pensamiento no se contenta con permanecer oculto en el bufete del sabio; teniendo a la vista la experiencia de la realización de otros que le parecen más arduos, apenas concebido forcejea por descender al terreno de la práctica. Borrados los límites de la verdad y del terror, de la justicia e injusticia, se encuentra detenido por leves rayas que separan lo conveniente de lo dañoso, tiradas muchas de ellas por los mismos hombres que destruyeron ayer y que proclaman como de eterna duración la obra que han levantado hoy sobre las ruinas de lo que nos legaron los siglos. Entonces el pensamiento concebido con fuerza, ardiente como la matriz donde se ha forjado, lleno de energía y ebrio como la cabeza en que se agita, indígnase contra la resistencia que le oponen otros pensamientos, que cuando más mira como sus iguales, y como que les dice: «¿Quiénes sois vosotros para decirme: No pasarás de aquí, como el Criador a las olas de la mar? Vuestros títulos se fundan en que llegasteis ayer y yo he llegado hoy; para vosotros no prescribió lo antiguo, que contaba su existencia por siglos, ¿y queréis que prescriba lo vuestro, que no tiene de duración más que un día?»

[Programa socialista]

[1720] Ya que vosotros lo habéis ensayado, dejadme que yo ensaye también; ya que habéis reconstituido la sociedad del modo que bien os ha parecido, dejadme que yo la reconstituya también como mejor me agradare. Si vosotros invocasteis la humanidad, yo la invoco también; si proclamasteis la libertad, yo la proclamo también; si tronasteis contra la desigualdad, yo trueno contra ella también; si condenasteis como injusto todo lo existente, injusto lo declaro yo también, y como tal lo condeno, incluso lo que vosotros habéis añadido. Vosotros invocasteis la humanidad para hacerla participante de los derechos políticos, y llamando alrededor de las urnas electorales a un número muy reducido le habéis dicho: «Conténtate con esto y cree sobre nuestra palabra que ejerces la soberanía.» Yo llamo a la humanidad no para que asista a combinaciones artificiosas que ni sacian su hambre, ni apagan su sed, ni cubren su desnudez, ni lisonjean siquiera su orgullo, ya que a la mayor parte de los hombres los priváis de este derecho; yo la llamo a la comunidad de bienes, a la participación de goces positivos, a disfrutar de una felicidad hasta aquí desconocida, con la satisfacción de todas las necesidades, de todas las pasiones, de todos los caprichos.

[1721] Vosotros proclamáis una libertad que no exime al pobre de la dependencia del rico, que encadena al criado a los pies de su amo, que deja al mendigo tiritando de frío a las puertas del palacio del poderoso, mientras éste se embriaga de placer en sus brillantes y voluptuosos festines; yo proclamo una libertad que no consiente diferencia de pobre ni de ricos y que por lo mismo no deja a unos esclavos de otros; vuestra igualdad es

una igualdad mentida, porque deja la espléndida morada del magnate insultando la asquerosa mansión del infeliz, y el traje ostentoso del rico al lado de los andrajos del necesitado; yo sostengo que no hay igualdad mientras se conserve desigualdad tan repugnante; yo no quiero que la impetuosa carroza, donde briosos caballos lujosamente enjaezados arrastran a un mozo en la flor de sus días, atropelle al anciano desvalido que, trémulo y falto de fuerzas, puede apenas sostenerse apoyado en su bastón; yo quiero que uno mismo sea el traje de todos, igual habitación, igual la satisfacción de las necesidades, igual el goce de los placeres; no quiero que del sudor de muchos se alimenten y gocen los pocos; quiero que los productos del trabajo se distribuyan en porciones equitativas; no quiero que resulten inmensas ventajas al capitalista, no reportando al pobre trabajador más que un miserable salario: esto es igualdad; esto es libertad; aquí está la verdadera tabla de los derechos; éstos son los verdaderos intereses del linaje humano: lo demás son groseras mentiras.

[1722] Esto dice el pensamiento de hoy al pensamiento de ayer; esto es natural que le diga, una vez desatendidos los principios de justicia y reconocidos únicamente los de conveniencia, apreciada conforme al juicio del más fuerte. Un abismo invoca otro abismo; y esto indica la necesidad de conservar intactos los principios eternos, tutelares de las sociedad, sin los cuales el mundo se convertiría en un caos.

[Esclavitud y explotación del hombre]

[1723] Al hombre que considera la sociedad desprovisto de las luces de la religión cristiana, no extrañamos que le asalten dudas terribles sobre la justicia y la conveniencia de la organización existente y de la pasada y que se abandone a osados pensamientos encaminados a trastornarlo todo para ensayar otros sistemas. *Humanum paucis vivit genus.* «El linaje humano es patrimonio de pocos», dijo un escritor antiguo, y esta repugnante aserción que tan exactamente se verificaba en las sociedades gentiles no deja aún en la actualidad de ser verdadera bajo muchos aspectos. Antes del cristianismo la esclavitud tenía igualados con los brutos a un número inmenso de hombres. En el derecho romano, que se ha apellidado la razón escrita, los esclavos no eran considerados como hombres, sino como cosas, y, poseyendo el dueño el formidable poder de vida y muerte, un infeliz era arrojado a las murenas por haber roto un vaso. Si perecía asesinado un amo, eran conducidos al patíbulo todos sus esclavos, aun cuando fueran a centenares; después de haber servido a fomentar la vanidad, a sostener el lujo, a satisfacer todos los caprichos del difunto durante su vida, se vertía la sangre de todos por la mera sospecha de que uno de ellos se hubiese arrojado a cometer un crimen que quizá le impulsara la desesperación provocada con un tratamiento cruel.

[1724] ¡Cuántas generaciones de esos infelices han pasado sobre la tierra viviendo en la mayor abyección, en medio de las mayores fatigas, sufriendo las más duras privaciones, soportando penosísimos trabajos! ¡Cuántos suspiros que nadie escuchara, cuántas lágrimas que nadie enjugó, cuántas aflicciones que nadie pensó en consolar! Ved lo que sucede en las colonias con

los infelices negros, a pesar de la influencia del cristianismo, de la suavidad de las costumbre, del progreso de la civilización y cultura, y conjeturad lo que sería del humano linaje dominado en casi todo el universo un sistema tan degradante y desastroso.

[1725] A más de los esclavos existían también numerosos pobres, resultado de la emancipación o de otras causas. Esas clases inundaban las plazas públicas de Atenas y de Roma y, vendiendo su voto a los poderosos, eran un perenne elemento de disturbios y revoluciones. También de ellas se verificaba que vivían para pocos, que a pocos pertenecían como un patrimonio; pues que esta suerte cabe al desgraciado que para adquirir los medios de subsistencia se ve precisado a ser instrumento de las miras o de los caprichos ajenos. Para esas turbas era indiferente que la forma de gobierno fuera más o menos libre. ¿Qué le importa al pobre el ganar su sustento obedeciendo silenciosamente las órdenes de quien lo paga y obedecerlas también voceando por su mandato en una plaza pública?

[Persistencia de grandes injusticias a pesar del cristianismo]

[1726] No puede negarse que con la extensón y arraigo del cristianismo se mejoró asombrosamente el estado de las clases más numerosas, pues que desde luego los esclavos fueron tratados con más dulzura, los pobres socorridos con más solicitud y generosidad, y añadiéndose a esto que por distintos medios se fue realizando la emancipación y se anduvieron fundando establecimientos de beneficencia para todo género de necesidades, resultó que el infeliz desvalido no se halló en aquel espantoso abandono en que le dejara la crueldad de las costumbres paganas. Largos siglos ha continuado la religión sus obras en favor de la humanidad; largos siglos se ha meditado y trabajado para hacer el infortunio menos general y menos duro; sin embargo, menester es confesar que el aspecto de la sociedad dista mucho de ser satisfactorio, que todavía ofenden desigualdades monstruosas, que todavía entristece el corazón la presencia de horribles calamidades, todavía vemos la risa al lado del llanto, el placer al lado del dolor, el lujo escarneciendo la desnudez, la prodigalidad más escandalosa insultando a la miseria agobiada de privaciones.

[Sin fe, no es extraña la postura revolucionaria socialista]

[1727] Y quien considere estos objetos en su aislamiento sólo fijándose en lo que ofrecen de aflictivo y repugnante; quien a la vista de ellos no pueda levantar los ojos al cielo y no medite sobre el origen y destino del hombre; quien no posea la clave misteriosa que explica estos incomprensibles arcanos señalando la causa de tantos males en una degeneración primitiva; quien abandonando a las luces de su flaca razón y a los impulsos de un corazón sensible contempla el mal sin compensación, el sufrimiento sin esperanza de consuelo, la maldad sin temer de castigo, el placer sin la amargura del remordimiento, nada extraño es que proteste contra semejante desigualdad, que se indigne contra lo que él apellida chocante injusticia, que clame por el remedio de tantos males y que prefiera el trastorno del mundo a la continuación de las calamidades presentes.

[Sin la revelación, la sociedad es un misterio incomprensible]

[1728] No nos cansaremos de repetirlo: sin las luces de la revelación, el hombre, la sociedad, el universo entero, son un misterio incomprensible; sin ese faro que esclarece las tinieblas no es dable explicar el conjunto de verdad y de error, de bien y de mal, de grandor y de pequeñez, de elevación y de vileza, de felicidad y de desdicha, de goce y de dolor que se nota por todas partes, en todas las edades, en todos los sexos y condiciones; no es dable concebir cómo sin una caída de que haya sufrido todo el humano linaje, éste vive sobre la tierra tan colmado de infortunio. Al contrario, si nos atenemos a lo que nos enseña la augusta religión del Crucificado, si recordamos que el hombre no salió de las manos del Supremo Hacedor tal como ahora se encuentra, sino con la luz en el entendimiento, la rectitud en el corazón, inundada de gracia su alma, colmado su cuerpo de bienestar, rodeado de prosperidad y de ventura, con las pasiones sujetas a la voluntad, la voluntad sometida a la razón y todo el hombre sujeto a Dios; si no olvidamos que el pecado destruyó esta hermosa obra, y que indignado el Señor contra su criatura le dijo que moriría, que comería el pan con el sudor de su rostro y que la tierra le produciría espinas y abrojos; si tenemos presente esa admirable historia donde se contiene la clave para descifrar el enigma del mundo, entonces nada de lo que vemos nos asombra; en la serie de los acontecimientos aflictivos que se nos ofrezca contemplamos la mano de la Providencia conduciéndolo todo a sus altos designios y no nos atrevemos a blasfemar contra los arcanos del Omnipotente.

[La religión verdadera, filosofía de la Historia]

[1729] Por eso habíamos dicho en otro lugar, y repetimos aquí, que la religión es la verdadera filosofía de la historia, porque sin esta lumbrera no hay ideas fijas, no hay principios seguros en ninguna parte; el hombre vacila, duda, avanza, retrocede, camina incierto y al acaso; aun cuando su razón natural le enseña muchas verdades, siente, no obstante, un vacío, experimenta la necesidad de un punto de apoyo más firme, de algo que le corrobore en su languidez, que le fije en su paso fluctuante, que le aliente y sostenga cuando desfallece. ¿Quién no ha probado mil veces ese estado indefinible del alma cuando se abandona a meditar sobre los profundos arcanos del universo, dejando a un lado la enseñanza de la religión? ¿Quién no se ha retirado de esas religiones de vaguedad y de tinieblas con aquella postración y abatimiento que resultan de grandes esfuerzos para alcanzar lo imposible? ¿Quién no se ha convencido por esta triste experiencia de que son tímidos los pensamientos del mortal, de que son inciertas nuestras providencias? Cuando la religión no nos proporciona otras ventajas que la fijeza de principios, con cuyos auxilios resolvemos sin trabajo los más difíciles problemas sobre el origen y destino de la humanidad, debiéramos estarle agradecidos por un beneficio que, a un mismo tiempo que nos comunica la luz de la ciencia, tranquiliza nuestros espíritu en medio del infortunio, infundiéndoles la resignación y la esperanza.

[Sólo a la luz de la religión adquiere sentido la humanidad]

[1730] Considerada la humanidad desde el punto de vista en que nos coloca la religión, vemos un magnífico conjunto con todas sus partes, con todas sus relaciones, con todos los lunares y bellezas; en ella todo viene del cielo y va a parar al cielo; el clima dimana de la misericordia infinita; los sufrimientos son castigos; la ignorancia es la pena que ha seguido al orgullo del saber; la muerte es el resultado de haber querido el hombre ser igual a Dios, y la vida, llena de afanes, de trabajos y miserias, es el fruto de haber tenido en poco otra vida sosegada, placentera, feliz, encantada con los hechizos de la inocencia. Los desgraciados que carecen de estas luces o se obstinan en despreciarlas no ven en el hombre otra cosa que un ser que lucha incesantemente consigo mismo, lleno de necesidades que no puede satisfacer, de pasiones que no le es dable saciar, de caprichos que no le es permitido contentar; ansioso de saber y sumido en la ignorancia, sediento de felicidad y abrumado de desdichas: por esto claman como insentatos contra la sociedad entera, blasfeman contra la bondad divina o le atribuyen falsos designios; viven en las tinieblas del error en todos sentidos; divagan por espacios imaginarios; andan de continuo tras mentidas sombras que se les desvanecen como humo en el momento de estrecharlas en sus brazos, y no alcanzan otro resultado de sus trabajos que las estériles satisfacciones de la vanidad y del orgullo.

Verdadera idea del valor o reflexiones sobre el origen; naturaleza y variedad de los precios *

[Noción del valor]

[1731] ... ¿Y cuál podremos escoger para apreciar el valor de las cosas? Antes es necesario saber qué es valor. Destutt de Tracy ha dicho que la medida del valor de las cosas era el trabajo, que costaba, y como el trabajo debía también tener su valor, ha añadido que el trabajo tiene dos valores: uno natural y necesario, y de consiguiente fijo en cuanto lo consiente la naturaleza de la cosa; otro, convencional, eventual y variable. Para explicar en qué consiste el primero observa que todo ser animado empleado en el trabajo, durante éste tiene que satisfacer algunas necesidades; si ellas no se satisfacen, el trabajo cesará; de consiguiente, su trabajo representa la suma de los medios necesarios para satisfacerla, y esta suma es la medida natural y necesaria del valor del trabajo. El segundo valor es la utilidad que produce el trabajo. Estas ideas, que se presentan tan claras, tan limpias y analíticas, parece que nada dejan que desear; así es mirando sólo la corteza de los objetos; pero profundizando más sobre el particular se verá hasta la evidencia que Destutt de Tracy se equivocó completamente. No quiero decir que no haya en sus ideas algo digno de notarse y que no columbrara por lo

---

* Tomo 5 de las obras completas citadas de la B.A.C., págs. 618 y sigs.

menos el buen camino, pero no pasó de aquí, y así es que, tomando un sendero errado, confundió verdades preciosas con errores y hasta con absurdos.

[Significado etimológico y usual del valor]

[1732] Observando el significado usual y aun el etimológico de la palabra valor, notaremos que en ella, y en todas cuantas o proceden de la misma o dimanan de común raíz, se halla siempre envuelta con esta o aquella forma la idea de provecho, utilidad, aptitud, poder para alguna cosa. Examínese su significado en el origen latino y considérese luego el mismo en nuetra lengua, «eso vale, eso no vale, no vale para nada, más me vale, valimiento, válido, inválido, hombre de valer, valiente, valeroso», he aquí la misma raíz extendida a cosas de órdenes bien diferentes y siempre encerrada en ella la idea de utilidad, provecho, aptitud, poder para alguna cosa: es decir, relación de un medio a un fin, enlace de éste con aquél.

[Valor y utilidad]

[1733] Esta idea se presenta por de pronto vaga, tal vez confusa, y, sin embargo, es preciosa, llena de luz; es tosca, sólo falta desbastarla. El análisis en que voy a entrar me conducirá a la proposición siguiente:

El valor de una cosa es su utilidad. Entiendo aquí por utilidad la aptitud de la cosa para satisfacer nuestras necesidades, y en la palabra necesidades encierro las naturales, las ficticias, las verdaderas, las aparentes, las grandes, las pequeñas, comprendiendo, por consiguiente, entre ellas las comodidas, gustos, placeres, caprichos, etc.

[Crítica de la teoría del valor-trabajo]

[1734] Para poner la cuestión en el terreno más sencillo pregunto: ¿Cómo apreciamos el valor de los alimentos? ¿Qué cosas entran en consideración para determinar nuestro juicio? La sanidad, el sabor, el olor, su vista, todo en relación con nuestra utilidad. Dos individuos han de hacer un cambio de ellos; ¿qué mirarán? La salud, la edad, el gusto, el capricho y otras cosas semejantes. Se ha de juzgar cuál de dos comidas se aventaja a otra; ¿a qué se atenderá? ¿A lo que acabo de decir o a lo que cuesta? Si el que ha cuidado de aparejarla hubiese desempeñado mal sus tareas, expendiendo una suma considerable, grandes fatigas y trabajos, y la comida no fuese útil como otra menos costosa, ¿podría pretender la preferencia del valor de la suya, alegando sus trabajos y dispendios? Y, sin embargo, según Destutt de Tracy, el valor natural y necesario de la comida sería el trabajo que cuesta; idea falsa, absurda, rechazada por el sentido, y que, sacada del terreno científico y arrojada en medio de alegres convidados, no podría menos de sufrir satírico gracejo.

[1735] Fácil sería aplicar las mismas consideraciones a los vestidos y a cuanto está sujeto a evaluación; pero cualquiera alcanzará la extensión de que es susceptible la aplicación de estas ideas. En este punto el error fundamental es confundir el coste con el valor, palabras que significan ideas muy diferentes, ideas que a veces andan en proporción, a veces en suma dis-

crepancia; ideas que en la complicación de las relaciones sociales tiene a menudo cierta delicada dependencia, la cual puede traer consigo gran confusión y dar lugar a equivocaciones capitales, y seguramente que por no haber andado bastante curioso o bastante atinado en deslindarlas el indicado autor cayó en un error tan notable. Y cuenta que ésta es una de las ideas más fundamentales de la economía política, y será difícil caminar sin tropiezo en no teniendo por guía una clara inteligencia de este punto.

[Diferencia entre coste y valor]

[1736] Cuán diferente sea el coste del valor y, por consiguiente, cuán falso el decir que el valor natural y necesario de todas las cosas y del trabajo sea lo que cuesten, no lo ha de decir la ciencia, sino el lenguaje común, vulgar, el buen sentido de cualquier hombre, el instinto de un niño.

He aquí una cosa que me cuesta mucho y no vale nada, dice muy naturalmente cualquiera que haya empleado infructuosamente su trabajo o dinero, y, sin embargo, en habiendo mucho trabajo, debería haber mucho valor necesario y natural, si nos atuviéramos a las definiciones del nombrado economista. Imposible parece asentar una proposición que esté en contradicción más manifiesta con las nociones más sencillas, con el lenguaje más usual y vulgarizado. Seguiríase de aquí que el trabajo de un hombre que hubiese ideado o hecho una máquina de que pudiera representar grandes beneficios tendría igual valor natural y necesario que el trabajo de otro que se hubiera ocupado el mismo tiempo con igual fatiga e iguales gastos en construir un artefacto de despreciable importancia.

[Noción de riqueza]

[1737] ¿Qué es riqueza? Todo lo que es a propósito para satisfacer nuestras necesidades, así lo dice el mismo autor; si el más rico es el que tiene cosas de más valor, luego la medida del valor dependen de la utilidad. Es cierto que un ser animado tiene necesidades y que éstas se han de satisfacer durante el trabajo; es cierto que los medios necesarios para ello, o han de ser producto del mismo trabajo o se ha de llenar de otra manera el vacío; pero ¿qué tiene que ver esto para constituir el valor de la cosa trabajada ni del trabajo? Dígase que es una condición precisa si ha de durar el trabajo, el satisfacer las necesidades del ser animado que trabaja, si se quiere que continúe el trabajo, y se dirá una verdad clara y sencilla; pero si se pasa a medir el valor de las cosas por la suma de estas necesidades, se dirá una cosa falsísima, y que podría muy bien calificarse con términos más duros.

[1738] No negaremos que en algunos casos el coste del trabajo contribuya al aumento del valor de la cosa; pero es accidental siempre y nunca depende de aquí el verdadero valor de ella.

Para poner claro tan complicada materia recordaremos lo que llevamos ya asentado, a saber: que la medida única del valor de una cosa es la utilidad que proporciona, y extendiendo y aplicando esta definición quedará todo en un punto de vista luminoso.

Si la utilidad es la única medida del valor de una cosa, ¿cómo es que

vale más una piedra preciosa que un pedazo de pan, que un cómodo vestido, tal vez que una saludable y grata vivienda? No es difícil explicarlo; siendo el valor de una cosa su utilidad, o aptitud para satisfacer nuestras necesidades, cuanto más precisa sea para la satisfacción de ellas tanto más valor tendrá; débese considerar también que si el número de estos medios aumenta, se disminuye la necesidad de cualquiera de ellos en particular, porque pudiéndose escoger entre muchos, no es indispensable ninguno.

[Relación del valor con la abundancia y escasez]

[1739] Y he aquí por qué hay una dependencia necesaria, una proporción entre el aumento y disminución del valor y la carestía y abundancia de una cosa. Un pedazo de pan tiene poco valor, pero es porque tiene relación necesaria con la satisfacción de nuestras necesidades, porque hay abundancia de pan; pero estrechad el círculo de la abundancia, y crece rápidamente el valor, hasta llegar a un grado cualquiera; fenómeno que se verifica en tiempo de carestía, y que se hace más palpable en todos géneros entre las calamidades de la guerra en una plaza acosada por muy propagado asedio. Entonces podrá valer un pan una onza de oro, diez, diez mil si el hambre llega a su máximo. ¿Y por qué? Porque se aumenta la relación que tiene aquel pan con la satisfacción de la primera necesidad; el valor del oro entonces decae rápidamente y puede llegar a reducirse a la nada. ¿Y por qué? Porque pasa a ser inútil, porque no sirve, no vale para satisfacer nuestras necesidades, y si algún valor le queda es por la eventualidad que hay de que, pasado el asedio, podrá ser útil, podrá valer para el propio objeto.

[Relación directa del valor con la necesidad e inversa con la abundancia]

[1740] De todo lo asentado hasta aquí se deduce que el valor de un objeto consiste en la dependencia que de dicho objeto tiene la satisfacción de nuestras necesidades, y, por consiguiente, cuanto más capital sea esta necesidad y cuanto más urgente, y además cuanto más preciso sea en particular el objeto para satisfacerla, tanto más será el valor de él: por manera que podría decirse, hablando matemáticamente, que el valor está en razón compuesta de la directa de la importancia, de la necesidad y de su urgencia, y de la inversa de la abundancia de los medios de satisfacerla.

Atendida la naturaleza de las cosas en general, y la de la sociedad, es evidente que estos factores, importancia, urgencia y abundancia de medios estarán sujetos a muchas variaciones, y que, además, habiendo de apreciarse estos factores en resultado final por el juicio de los hombres, resentiránse por precisión del clima, de la estación, del estado, de la sociedad, de las disposiciones particulares de ciertas clases e individuos y de la veleidad, de los caprichos de las modas y de mil otras circunstancias imposibles de enumerar en su totalidad, pero muy fáciles de notar para ensartar de ellas, si necesario fuere, una larga cadena. Y he aquí lo que sucede puntualmente, porque así debe suceder.

[Relación entre coste y valor]

[1741] Vamos ahora a ver si es dable poner en igual grado de claridad la relación que hay entre el coste y el valor. Es innegable que se han de

satisfacer las necesidades del ser animado que se emplea en un trabajo, y fácilmente se alcanza que esto ha de influir en el coste. Para deslindar bien las ideas observaré que esta verdad, palpable como es, está, sin embargo, mal presentada, pues se ofrece como un principio general lo que no es más que la aplicación a un caso particular. Necesario es mantener al jornalero, pero necesario es también mantener al buey que arrastra el arado, al mulo que hace girar una palanca, al caballo que tira de un coche; así como es necesario también reparar la parte que se va consumiendo o menoscabando de una máquina, cubrir, digámoslo así, las necesidades de la máquina. Por manera que, si bien se observa, generalizando esta verdad, diremos que para que se pueda trabajar es menester conservar el instrumento o, hablando con más generalidad y exactitud, para que continúe la producción del efecto es menester conservar la causa. Mirada bajo este aspecto, la proposición se presenta más limpia, más clara y sencilla; crúzase con menos embarazos y consideraciones determinadas, es susceptible de aplicación más fácil y extensa, se presta mejor a las observaciones y, haciendo entrar el trabajo del hombre en la línea de las otras causas, simplifica mucho la cuestión y evita errores y equivocaciones.

[1742] Pero no basta esto para dar a las ideas toda la claridad de que necesitan y son susceptibles, sino que se ha de observar, además, que no es suficiente atender a la conservación de una causa, sino que es preciso proporcionársela, si no se la tiene a la mano, y en muchos casos es preciso hasta producirla. Erraríase, por tanto, si no se llevaba en cuenta el coste que esto puede traer consigo, y se prescindiría en la ciencia de consideraciones que el hombre más rudo no se olvida en la práctica. Necesítanse animales para el transporte, verbigracia, y no sólo es preciso atender a la conservación de ellos, sino que es menester cuidar de su reproducción, de manera que en últimos resultados todos los gastos que ha ocasionado la cría es necesario que de un modo y otro figuren en el cálculo. Necesítase agua para el movimiento de una máquina, no está inmediata, es necesario conducirla de cierta distancia: esto ocasionará gastos que han de entrar en la cuenta.

[1743] Si ha de haber efecto es necesario que exista la causa, que ésta se aplique y además que se conserve: he aquí lisa y brevemente expresado lo que hay en la materia; pasemos adelante.

No es menos evidente que quien ha de aprovecharse del efecto es menester que cuide de la producción, aplicación y conservación de la causa, o que al menos reintegre al que cuida de ello. Y no tratamos de la cosa bajo el aspecto de equidad y justicia, porque, como se ha podido notar, de propósito hemos prescindido de toda clase de consideraciones morales; hablamos de la necesidad entrañada por la misma naturaleza física de las cosas. Porque bien claro es que quien necesita pan y ni quiere cuidar de labrar la tierra, ni amasar la harina, ni cocer el pan, si se empeña, además, en no querer satisfacer a otros que por él se tomarían esa pena, se ha de quedar sin comer, y de buen o mal grado se verá precisado a entrar en razón acosado por el hambre.

[Ejemplos]

[1744] Sentadas estas verdades, que de puro sencillas y fundadas en la experiencia cotidiana apenas pueden apellidarse teoría, descendamos a la piedra de toque de la aplicación, así percibiremos más claramente la fecundidad y verdad de ellas, viendo cómo se hermanan con lo que a cada paso nos ofrece el trato común de la sociedad.

Necesítase al año, para cubrir las necesidades de un país, una cierta cantidad de tejidos de esta o aquella clase. Supongamos, para mayor sencillez, que toda la elaboración se haya de hacer en el mismo país. ¿Qué sucederá? Es necesario procurarse las primeras materias, prepararlas, fabricarlas y ponerlas en estado y lugar en que estén a disposición del comprador que las necesita. ¿Qué es lo que ha de satisfacer el comprador para que pueda proporcionarse la porción de tejido que necesita? Todo cuanto ha costado el ponerle la tela en la mano, y ¿por qué? Porque si no se puede atender a todo lo que se necesita para que tenga a la mano la materia primera, la materia primera no se tendrá; si no se puede atender a todo lo que se necesita para la construcción, conservación y movimiento de las máquinas que sirven a la fabricación y al arreglo, conducción y colocación de las piezas, las piezas no se hallarán en la tienda o almacén, y el que necesite el tejido no le encontrará cuando lo busque.

[1745] Es preciso, pues, que se someta el comprador a pagar la cuota que le corresponde para cubrir todo esto, y desde entonces correrá de su cuenta, en proporción a su gasto, la cría y manutención de todos los animales que en ello se emplean, deberá pagar también sus arreos, deberá alimentar a los jornaleros y a sus familiares, cubriendo al menos sus más precisas necesidades; deberá también contribuir a conservar y engrandecer un poquito, o tal vez mucho, la cómoda vivienda de los fabricantes, deberá mantener en arreglado aseo y comodidad a sus familias, deberá costear el lujo y los caprichos del comerciante que abarca en grande las empresas y deberá mantener al menos en modesta decencia al artista que ha construido las máquinas: no podrá olvidarse tampoco del contingente que sufra algún desvanecimiento de puro ayunar y se vea, por consiguiente, obligado a cesar en su provechosa tarea.

[El coste se tiene que amoldar al valor del mercado]

[1746] Pero ¿todas estas consideraciones no constituyen el valor en su mismo coste? No, y para palparlo supongamos que se presenta en el mercado una remesa de géneros de igual perfección, pero a menor precio, por razón del mayor adelanto de la fabricación de los nuevos competidores; dede luego, los primeros tendrán que acomodarse al precio de los segundos, so pena de no vender nada, y, sin embargo, el género les cuesta a ellos lo mismo; pero ni a sus propios ojos tendrá el mismo valor, y dirán naturalmente: Esta competencia nos cuesta tanto de pérdida. Y ¿por qué? Porque ellos entonces ya no son necesarios, las necesidades se pueden satisfacer de otra manera menos costosa, y todo el mundo se reiría si, debiendo hacerse

una paga de género, pretendiese uno de ellos contarlo al antiguo precio, sólo porque a él le cuesta lo mismo que antes.

[1747] Otro ejemplo: Hay una grande escasez de tela de tal clase que tendrá tal calidad, supongamos un excelente y difícil color; hay un tintorero que por casualidad descubre un ingrediente muy barato que con aplicación muy sencilla produce perfectamente el deseado color. ¿Cuánto valen sus telas? Como las otras. ¿Cuánto le cuestan? Casi nada; luego no hay necesaria conexión entre lo que cuesta una cosa y lo que vale. Hay un artista que con la mayor facilidad ejecuta maravillas. ¿Cuánto valen? Es claro que tanto y más que las obras de los otros. ¿Y cuánto le cuestan a él? Nada: un juego, un pasatiempo. Pero se nos dirá: Si no le cuestan a él, ya cuestan a los compradores, y aquí está el valor. ¡Qué aberración! «¿Por qué lo pagas tan caro, comprador?—Porque es muy bueno y lo vale.—¿Véis cómo el coste es hijo del valor, y cómo existe el valor antes del coste?—¡Oh! No es que lo valga, sino que él exige esto.—Pues ¿por qué lo pagas? ¿Por qué no te vas con otro?—Porque no lo hallo tan bueno.—Es decir, que si lo tenías ya no lo cambiarías con los otros.—Cierto.—Pues entonces cuando dices más bueno quieres decir que ya de suyo vale más; pues que para hacer el cambio pedirías una compensación.»

Estudios sociales *

[Diferencia entre lo social, lo político y lo administrativo]

[1748] ... Social se refiere a la organización intrínseca de la sociedad, político se aplica a su gobierno; lo primero encierra las ideas, las costumbres, los hábitos, las instituciones independientes de la forma de gobierno; lo segundo se aplica a la organización del poder público y al modo con que está sentado sobre la sociedad: así como el orden administrativo se aplica más particularmente al modo con que ejerce sobre la misma sus funciones. De esto se infiere que la palabra «estado social» abarca todo cuanto hay en la sociedad, en cuanto se prescinde de la forma de gobierno y del sistema de adminitración; mientras que esta forma y este sistema no estén tan hondamente arraigados en el país y tan íntimamente enlazados con la sociedad que pueda considerárselos como que forman uno de los elementos más íntimos de su organización. En este caso pueden contarse las municipalidades en tiempo del imperio romano, el feudalismo en los siglos medios, las mismas municipalidades en el espacio que transcurrió desde que empezó a tomar cuerpo la lucha entre los comunes y los señores y otros ejemplos que podrían citarse.

[1749] Se conocen que las instituciones políticas y administrativas han pasado a ser en cietro modo sociales, cuando son hijas de la religión de los

---

* Tomo 5 citado de dichas obras completas, pág. 495. Ante la imposibilidad de recoger en la Colección todos los estudios sociales, que comprende esta sección de las obras completas, se incluye este párrafo únicamente por creerlo verdaderamente importante.

pueblos, o de su sistema de propiedad, o nacen de su mismo tenor de vida; puesto que entonces, como están cimentadas en lo que más de cerca afecta al hombre en lo moral o en lo físico, no pueden derribarse o alterarse sin que se resienta de la mudanza el mismo estado social.

A pesar de lo que acabamos de exponer sobre la íntima relación que existe en muchos casos entre el estado político y administrativo y el social, es menester advertir que siempre queda entre ambos una diferencia notable, y que la organización del poder público y de las instituciones que de ella emanan son cosas de suyo más sujetas a mudanza que el estado social; como que por más raíces que tengan en la sociedad permanece su tronco en la superficie y está más expuesto a las tempestades levantadas con frecuencia por ardor de las pasiones y la lucha de los intereses...

LUIS TAPARELLI D'AZEGLIO (1793-862)

Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos[1]

[Definición de sociedad][2]

[1750] 307. De lo dicho hasta aquí podemos sacar la definición generalísima de la sociedad que forman los hombres sobre la tierra. En el primer sentido, «sociedad» es: —la concordia de muchos seres inteligentes en el amor de un bien conocido de todos, hacia el cual conspiran—. La «sociedad humana» aquí en la tierra es: —la conspiración de muchos hombres para el común logro de un bien conocido y querido de todos—. Los elementos analíticos de nuestro «ser» social son, pues, «unidad de fin, armonía de inteligencias, concordia de voluntades, coordinación de medios».

[Del deber de amar a los demás nace la sociedad][3]

[1751] 319. Hemos sentado como resultado primero del principio moral aplicado a las relaciones entre los hombres el deber de «amarlos», o sea, de querer procurar su bien. Reconocido este deber, heos aquí constituidos en sociedad, no diré sólo sin advertirlo y sin acto o pacto alguno positivo destinado a formar el vínculo social, pero aun a despecho de cualquier oposición con que pretendáis desatar este vínculo. Y si no dime, ¿qué cosa es sociedad? Sociedad, hemos dicho, es el «dirigirse o conspirar muchos hombres a la consecución común de un bien conocido y querido por todos»; pues ahora, en virtud del principio universal —«haz el bien»—, estás obligado a cooperar con otros hombres, cualesquiera que sean, para que alcancen el bien a que tú aspiras naturalmente; luego te hallas unido en sociedad universal con todos los hombres por la sola razón de ser hombre como ellos y hechura del mismo supremo Artífice que a ellos les dio el ser. Esta es una sociedad necesaria nacida de los principios esenciales de la na-

---

[1] Los textos que se ofrecen proceden de la edición castellana de esta obra traducida de Ortí y Lara, Madrid, 1866-8.

[2] Libro 2, cap. 1; vol. 1, pág. 47.

[3] Libro 2, cap. 2; vol. 1, pág. 154.

turaleza humana, que son, entendimiento que tiende hacia una verdad única y voluntad que tiende hacia un bien único.

[La sociedad se divide en universal y particular]

[1752] 340. Parécenos haber puesto en claro varios puntos de suma importancia, que son la base, en nuestro juicio, de todo el derecho social: 1.°, el ser social forma una propiedad esencial de la naturaleza humana; 2.°, el hombre está, pues, «en sociedad» siempre que está en relaciones con otros hombres; 3.°, pero la naturaleza no le determina individualmente, está más bien que aquella relación; 4.°, luego en toda sociedad concreta existen dos elementos diversísimos entre sí: el elemento universal y el particular; el universal determinado por la naturaleza; el particular, por los hechos de los hombres.

[Definición de derecho] [4]

[1753] 350. El análisis que hemos hecho del «derecho social» nos conduce a definirlo —«un poder irrefragable conforma a razón»—. Las palabras «conforme a la razón» demuestran que es una relación moral; la de «poder» lo contrapone al otro término de la relación, que es el «deber», y el ser «irrefragable» restringe la idea de «poder conforme a la razón» que podría extenderse a todo lo lícito, y caracteriza el derecho que hemos llamado «social», determinando la fuerza que tiene para caracterizar la voluntad de otra persona.

[Noción de justicia social]

[1754] 353. De la idea del derecho nace espontáneamente la de «justicia» social. Un alma recta admira el orden y lo ama en sí mismo y en los demás, y por consiguiente propone a guardarlo haciendo de modo que al «derecho» corresponde el «deber». Esta inclinación habitual a igualar entrambas partes suele llamarse justicia; mas para establecer esta igualdad debe poseer las bases en que descansen sus juicios; ¿qué bases son éstas?

[1755] 354. La justicia «social» es para nosotros justicia entre «hombre y hombre». ¿Pues qué proporciones median entre hombre y hombre? Basta considerar la forma de la cuestión para comprender que hablo aquí del «hombre» en abstracto, es decir, del hombre considerado en cuanto a las «solas dotes» que entran en la idea de «humanidad», del hombre considerado como animal racional. Considerado bajo este aspecto, es claro que entre hombre y hombre la relación que media es de perfectísima «igualdad»; porque un «hombre» y otro «hombre» no son sino «dos veces la humanidad»: ¿puede darse mayor igualdad de proporciones? De donde tengo que concluir que la justicia social debe igualar «de hecho» a todos los hombres en lo tocante a los «derechos de humanidad», como el criador los hizo iguales en «naturaleza», y que el hombre que obra tomando por norma la justicia, llena las intenciones de quien lo crió.

---

[4] Libro 2, cap. 3; vol. 1, pág. 172.

[Aplicación de los principios de igualdad y desigualdad]

[1756] 357. Es consecuencia de esta desigualdad (los hombres son «naturalmente desiguales» entre sí en lo tocante a la individualidad, como son «iguales» naturalmente cuanto a la especie), n. 355, la suma diversidad de lo que dispone la justicia acerca de los bienes particulares y acerca de los bienes comunes o sociales. Si un individuo recibe «tanta» cantidad de otro, en cuyos bienes no tiene derecho alguno, deberá dar «otro tanto» si quiere en justicia igualarse con él. Entre iguales la justicia consiste en «paridad de cantidad», porque no sería justicia añadir por una parte lo que se quitara por otra. El «derecho» que tiene a recibir el que da no pasa de la cantidad dada, y así queda satisfecho por recibir «otro tanto». Pero suponed que dos o más individuos asociados para un fin común (...) disputan entre sí por algún oficio o preeminencia, ¿daréis en tal caso a todos lo que dais a alguno de ellos? ¿Tomaréis aquí la igualdad cuantitativa por regla de justicia? Jamás, esto sería ridículo pensarlo e imposible de ejecutar. Pero ¿y la igualdad? La igualdad estará aquí en equiparar los oficios con las capacidades, las recompensas con los merecimientos, los castigos con las faltas y el orden real con las proporciones ideales de los medios con el fin. Y todos deberán darse por satisfechos por llegar juntos por este camino al fin común.

[El deber de conservación y el derecho a los medios consecuentes] [5]

[1757] 398. Aunque no venga el asesino a despojarme de la hacienda, mi vida desfallecerá en breve si no la conservo con el sustento, si no proveo a ello con abrigos que la preserven de las injurias de las estaciones. Con el deber de conservarme tengo «derecho» a los medios de conservación; pero estos medios son de tal naturaleza que, empleados por una persona, no pueden de ordinario servir a otra. Digo «de ordinario» porque hay ciertos medios tan abundantes que no se menoscaban por el uso, como el aire respirable, la luz del sol, etc. Pero estos son pocos e insuficientes. Para vestirnos y alimentarnos tenemos necesidad de otras cosas que no son aire ni luz.

[Deber de conservación y derecho de dominio]

[1758] 399. Siendo, pues, la conservación un deber, es claro que el hombre tiene derecho a usar de ciertos medios de modo que no puedan servir al mismo tiempo, y siendo ellos «idénticos», a otro ninguno. Ete derecho de usar de ciertos objetos con exclusión de los demás suele llamarse «dominio» y, como se ve, es una «necesidad» antes de ser un «derecho», y necesidad tan natural que no podemos concebir hombre alguno en su presente estado que no esté sujeto a semejante necesidad.

[El derecho de exclusión]

[1759] 400. Pero nótese bien que la necesidad le da «derecho» a usar de las cosas, esto es, a ocuparlas, transformarlas, consumirlas. ¿Pero este «de-

[5] Libro 2, cap. 4; vol. 1, pág. 194.

recho a tener», cómo se convierte en derecho a excluir? En virtud del derecho que llamamos de «independencia», por el cual un hombre considerado en abstracto no tiene dependencia alguna de otro.

401. Por consiguiente, no puede ser privado de los medios que tiene para proveer a su bien. De estos dos derechos nace por sí mismo el derecho de «excluir», porque lo primero, por virtud del derecho de conservación, puedo «aprehender» los medios oportunos para este intento, y lo segundo, después de haberlo tomado, los «tengo», y porque me asiste el derecho de independencia no puedo ser privado de ellos.

[1760] 402. Pero siendo limitados estos medios, nadie puede servirse de ellos sin privarme a mí de su uso: luego yo tengo derecho a vedar este uso a los demás, o de otro modo, yo tengo en ellos «dominio». Este dominio me vino, pues, de la «ocupación», o digámoslo mejor, la ocupación fue el hecho concreto que determinó mi dominio sobre un objeto dado; pero los títulos primitivos de mi dominio son los derechos de «conservación» e «independencia» que pertenecen a la razón abstracta de «humanidad». De estas mismas fuentes nace visiblemente el derecho, no sólo de «usar» de lo que es mío, sino de reivindicarlo cuando me sea quitado, porque el orden del «hecho y del derecho» no se muda por su violación, sino antes bien pide su reparación.

[1761] 403. La prueba «racional» que acabamos de ver de la institución natural del dominio confírmase por un «hecho» instintivo que puede observarse no sólo en el hombre, sino hasta en los mismos brutos, cual es la indignación natural que sentimos cuando se nos quita lo que ya poseemos...

[El dominio no es enteramente de institución humana]

[1762] 404. Estas doctrinas pueden ayudarnos a evitar dos errores, que no raras veces se leen en los escritos de derecho natural. El primero es tomar por institución completamente positiva todo derecho de «propiedad», porque la propiedad no se determina dentro de ciertos límites sin algún hecho positivo (...). Así se comprenderá que el «dominio» en general es consecuencia necesaria de la «humanidad» en abstracto, y el dominio limitado a esta o aquella forma de tiempo, lugar, traslación, etc., es efecto de circunstancias individuales animadas y, por decirlo así, informadas por el derecho abstracto.

[Crítica de la comunidad primitiva de bienes]

[1763] 405. De no haber comprendido bien la idea del dominio abstracto ha nacido otro engaño de ciertos autores, que establecen entre todos los primeros hombres la «comunidad» de bienes, y dicen que «todo» era de «todos», tomando la idea abstracta de humanidad por la colectiva de «todos los hombres», y el derecho de «ocupación», los medios de conservación, por un «dominio» actual en todas las cosas. Ahora bien, esta expresión no es enteramente exacta y puede conducir a consecuencias viciosas, cuales fueron las deducidas por Hobbes, y digo que es inexacta la expresión porque el dominio de todos en todo es un derecho que «todos» tienen a excluir a «los

otros», pero «los que excluyen» son todos, ¿quienes serán los «excluidos»? En la comunión «positiva» se comprende que los asociados «excluyan a los no asociados» más en la «primitiva»... «lo que pertenece a todos no pertenece realmente a nadie». Luego decir con Montesquieu que los hombres han renunciado a la comunidad natural de bienes para vivir bajo las leyes civiles y que de aquí «ha nacido la propiedad» es dar realidad a las abstracciones, y depende de la creación imaginaria de un «estado civil» «ficticio», del cual hablaremos después. Si la comunidad primitiva consistía en poderse conservar con los frutos del suelo, los hombres ni han renunciado ni podían renunciar a semejante derecho.

[Origen natural en el trabajo de la propiedad de los fundos]

[1764] 406. Tiene, pues, el hombre derecho «natural» de propiedad en los medios de conservación. ¿Pero esta propiedad se extiende «naturalmente» aún a los fundos de donde salen estos medios? Para responder a esta cuestión debo antes preguntar: ¿los frutos del trabajo personal son por ventura propiedad del trabajador? Si atendiendo a la sola razón de humanidad no puedo ser forzado a servir a otro (porque entre iguales no hay circunstacia alguna que determine quién es el servidor, quién el servido), es claro que lo que yo «hago» es derecho mío, por ser parte de mí mismo en razón de «efecto», pues el efecto es parte de su «causa», como contenida en ella y dependiente de ella. Luego aquel que se sirviese del fruto de «mi» trabajo me arrebataría «lo que es mío», y («en el estado abstracto» que consideramos) lo arrebataría sin poder tener el más mínimo derecho en la cosa usurpada, según la hipótesis de perfecta igualdad.

[1765] 407. Ahora bien, si el hombre tiene derecho en sus propias obras, la propiedad extenderá naturalmente sus derechos a los fundos o bienes raíces porque necesitan «naturalmente» de cultura permanente para proveer al género humano en el estado «natural» de propagación. Los que dicen, con Mirabeau, que «en el momento que el hombre ha recogido el fruto de los terrenos, éstos vuelven (por exigirlo así su naturaleza) a la posesión común», o deben suponer que el terreno descuajado, los pozos, canales, plantaciones, injertos, etc., no son necesarios en el orden natural al género humano multiplicado; o que no son obra del hombre; o que el hombre puede sacarlos con la vendimia o la mies; o que otros tienen derecho en las obras del primer cultivador. Las tres primeras aserciones están desmentidas por los hechos y la última por el derecho de «natural independencia», según el cual cada uno trabaja para sí solo. Luego la adquisición en general de propiedades raíces es natural al hombre y nace de las leyes necesarias de su naturaleza considerada en abstracto, como nace de ellas la necesidad de la asociación humana; la determinación concreta de estas propiedades se origina del hecho humano que aplica la ley de justicia presentándole una materia determinada.

[Distinción entre natural y nativo]

[1766] 408. Los autores que tienen por «no natural» la división de las heredades dan muestran de confundir lo «natural» con lo «nativo», que son

cosas por otra parte diversísimas. Lo que un ser tiene en el punto de su nacimiento forma su estado nativo; lo que le corresponde según su desenvolvimiento completo forma su estado «natural». Ahora bien, al género humano corresponde multiplicarse, multiplicando la necesidad de medios mayores que los frutos espontáneos, habiendo así necesidad de cultivar la tierra de un modo permanente y, cultivándola, de confiar al terreno sudores e industria con sus efectos consiguientes y así confiados tener en él un derecho permanente. Luego esta especie de derechos en los terrenos son consecuencia de la naturaleza humana.

[Se explica la contradicción aparente con Suárez]

[1767] 410. Por lo cual, uno de los mayores filósofos que han tratado esta materia, el español Suárez, después de habernos dicho, empleando acaso una locución no enteramente exacta, que «las propiedades no son de derecho natural», añade que «si alguno, aun antes de la división (falso supuesto de que hablaremos en breve) ocupase y metiese en cultivo alguna porción de tierra, no podría ser privado de ella sin injusticia». La aparente contradicción de estas dos proposiciones se deshace advirtiendo que las propiedades privadas nacen del derecho natural por un hecho que es libre «en el individuo», y como libre no constituye «para él» un deber natural pero necesario al «género humano», en cuya virtud produce el derecho del cultivador antes de toda división positiva hecha en las sociedades particulares por medio de convenciones libres.

[Origen de la primera división]

[1768] 411. He notado de falso el supuesto de la «primera división» en el sentido que ordinariamente se da a esta «expresión», con la cual se suele indicar que la propiedad inmueble tráese su origen del «pacto social» (del que después hablaremos). De todo lo que hemos explicado resulta claramente que semejante propiedad es un efecto natural de la propagación de los hombres y nace por sí mismo «en virtud de una ley», propia de la «humanidad», no siempre por medio de convenciones voluntarias y libres. El que quiera ver con mayor extensión declarada su formación sucesiva puede leerla en Romagnosi; a nuestro intento basta con reflexionar que, observando lo que sucede, todos comprenden la necesidad de cultivar para coger. Construida por vos una cabaña, abierto un pozo, cercado el terreno, habéis hecho en él una mejora subsistente en razón de la cual ninguno puede ocuparlo sin que vos perdáis «vuestra» obra. Luego el dominio, el derecho de excluir a otra persona ha nacido «de por sí». Con todo, la fórmula «primera división» puede interpretarse benignamente, entendiendo aquel «primer desenvolvimiento» por el que, propagándose el género humano, fue cultivando sucesivamente ahora éste, ahora aquel terreno, merced a cuyo cultivo adquirió en él el derecho de «propiedad».

[Ocupación y trabajo, fundamento de la propiedad]

[1769] 412. De lo dicho hasta aquí resulta claramente el «modo primitivo» de adquirir tal derecho: ocupar una cosa, ya sea mueble o inmueble,

para emplearla, para utilizarla mediante la industria de cada cual; de este modo se adquiere primitivamente el dominio.

[Eencia de la autoridad][6]

[1770] 429. Entre tanto, paréceme haber declarado evidentemente que la autoridad es a la sociedad lo que es el alma al animal, lo que es la fuerza en los cuerpos: un principio intrínseco esencial de unidad, de movimiento, de conservación; «intrínseco», digo, para distinguirlo del principio «extrínseco» constituido por el «fin», y «esencial» porque da el ser a la sociedad. Pues así como las cosas no pueden existir sin sus principios intrínsecos esenciales, así también es evidente que no puede haber sociedad si no existe en el acto mismo la autoridad de que se forma, o más bien (y permítaseme la palabra de que se «informa») que la autoridad comienza con la sociedad, y que separando a la autoridad de la sociedad y derivándola de ésta los filósofos han cometido, respecto al cuerpo moral, el mismo error de los que quieren que salga de las moléculas componentes las fuerzas de los cuerpos o del organismo material el principio de la vida.

[Definición de autoridad]

[1771] 440. ... Luego la «autoridad» es el principio que hace se «conspire» a un fin; en otros términos, que da a muchos individuos la unidad, o sea, el «ser social».

[Diferencia entre nuestra teoría y el pacto social][7]

[1772] 482. Por lo dicho hasta aquí podrá comprenderse cuánto difiere nuestra doctrina del contrato social, por más que sea admisible la influencia del hombre en la sociedad. El vicio esencial de esta fábula filosófica consiste en decir relación tan sólo al orden concreto. Los hombres, dice, no deben obedecer sino porque voluntariamente se han sujetado a la obediencia. Y nosotros decimos: en manos de los hombres está a menudo elegir estas o aquellas relaciones sociales, pero también acaece a menudo que el hecho no depende de su elección. Pero ora sea esta elección suya «necesaria», ora «libre», la razón del deber de obedecer no es su voluntad; deben obedecer en cualquiera sociedad particular donde vivan, porque la «naturaleza» de la sociedad consiste en esto, que uno ordene y otros ejecuten. El único oficio de su voluntad es elegir en ciertos casos vivir en esta sociedad y no en otra.

[Conciliación con la doctrina de Suárez]

[1773] 484. Con esta observación («la sociedad contiene la causa final de la autoridad») se comprende la posibilidad de concordar dos sentencias en apariencia opuestas, enseñadas en otros tiempos por autores insignes

---

[6] Libro 2, cap. 5; vol. 1, pág. 229.
[7] Libro 2, cap. 7; vol. 1, pág. 238.

(Suárez, Def. Fidei, c. II, n. 5), a saber: que «la autoridad procede de Dios» y «que procede de la multitud»: Dios es el principio de la autoridad, su objeto es la «multitud» y su fin es «unir» esta misma multitud. Si ésta no existiese o si no debiera de unirse, carecería la «autoridad» de razón de ser. La multitud es, pues, la causa porque ordena Dios la autoridad.

[Conclusiones]

[1774] 486. ... Sí: la autoridad reside «en la» multitud porque donde no hay multitud no hay tampoco autoridad; existe «para la multitud» porque es principio de su unidad, pero no existe «por la» multitud porque no puede crear ni abolir la autoridad; no es «de la» multitud, la cual no gobierna, sino que es gobernada. Podrá bien «conferirla» alguna vez, pero no por razón de ser multitud, sino porque pueden adquirir derechos en virtud de hechos anteriores, según veremos más claramente después (cap. 9).

[La democracia no es el solo gobierno natural] [8]

[1775] 560. Falsa, fundada en equívocos es, pues, la conclusión de que sólo el gobierno natural sea el democrático, que la autoridad pertenezca naturalmente a la «multitud» porque pertenece a la «sociedad»; en cuyo caso sería la autoridad inalienable como la naturaleza. La autoridad pertenece naturalmente a la sociedad, como el alma pertenece al hombre y como el hombre ejercita las diversas facultades mediante los diversos órganos idóneos «por su especial disposición» para el ejercicio de cada una de ellas, así la autoridad es ejercida por la sociedad por medio de aquellos individuos que de algún «hecho particular han recibido la aptitud conveniente para servirle de órganos».

[Asociaciones menores] [9]

[1776] 686. ... Toda gran sociedad consta no sólo de individuos, sino de otras sociedades menores (llamarémoslas «consorcios»), que tienen sus derechos peculiares, aunque tales que a menudo no pueden ser reconocidos atendiendo al procomún...

[La asociación hipotáctica]

[1777] 688. ... El hecho universalmente observado de la subordinación de varias sociedades (a que llamaremos «asociación hipotáctica») nos presenta a primera vista una consecuencia notable: si toda sociedad mayor está compuesta de «consorcios», y si estos consorcios son realmente algo, o tienen algún «ser», este «ser», es diverso del «ser» de la sociedad mayor porque de otro modo no habría diferencia alguna entre la sociedad compuesta de «consorcios» y la sociedad compuesta de individuos.

---

[8] Libro 2, cap. 10; vol. 1, pág. 293.
[9] Libro 3, cap. 6, art. 1; vol. 1, pág. 372.

[Su fin, autoridad y operación]

[1778] 689. Pero siendo el consorcio también sociedad, y sociedad particular de necesidad, ha de ordenarse a un «fin», tener una «autoridad» y ejecutar ciertas «operaciones» peculiares de él...; sin estos elementos dejaría de tener un ser particular y confundiríase con el ser común de la sociedad...

[Su carácter natural]

[1779] 690. Interrogando ahora a los hechos si es realmente natural o positiva esta división de la sociedad de consorcios, oiremos claramente su respuesta afirmativa, pues no hubo jamás ninguna sociedad un tanto extensa sin verdaderas subdivisiones.

[Sus leyes]

[1780] 714. En orden a las leyes que nacen de tales relaciones se ha visto: 1.º, que la autoridad particular debe proveer libremente al bien de su «consorcio»; 2.º, que debe recibir de la suprema y comunicar a sus subordinados los impulsos al bien; 3.º, que debe ser restablecido en el orden por la suprema en caso de haberse salido de él; 4.º, que entra en lugar del gobierno supremo cuando éste llega a faltar porque no quede la sociedad a merced de la anarquía.

[Se dan verdaderos pobres y muchos] [10]

[1781] 759. Un político sabio debe examinar: 1.º, si verdaderamente existen pobres fuera de los enfermos y lisiados; la más vulgar observación reconocerá que es numerosa la clase de aquellos a quienes el trabajo diario no basta a proveerles del pan de cada día; que también es numerosa la otra clase a la que apenas basta tampoco su trabajo, y numerosa la de los que para hacer algún ahorro se deben rehusar a sí propios hasta el alivio más inocente; dales a estos hijos, suponedlos acampados por efecto de un incendio o de una inundación, entregadlos en manos de un concusionario, de un usurero, de un litigante, y decidme si fuera de los enfermos y lisiados no hay también pobres (...).

[1782] Y, en efecto, si hacéis el cálculo de lo que gana un campesino para sí y su familia, os quedaréis en la duda cómo pueda vivir con tan escaso salario.

[Obligación del Estado a este respecto]

[1783] 760. 2.º ¿Está obligado el Estado a mantener a los pobres? Hemos dicho que el Estado debe proteger todos los derechos, de donde se infiere que debe asegurarles el derecho a vivir, a no ser que lo hayan per-

---

[10] Libro 4, cap. 3, art. 2; vol. 1, pág. 418

dido, y no se comprende cómo ha podido Say poner esta verdad en duda. «Si sus males —dice Say— no proceden sino de la flaqueza de nuestra naturaleza, no se descubre fácilmente razón alguna que obligue a las instituciones sociales a repararlos.» ¿Que no se descubre? ¿Pues qué otra cosa es, oh Dios de bondad, la sociedad humana, sino una conspiración al bien común y, por consiguiente, un auxilio contra los males comunes? ¿Ni cuál es más común entre los males que el que procede de «la sola naturaleza»? Hasta en Atenas, dice Cantú, había impuestos destinados a los pobres. ¡Qué vergüenza, pues, que un cristiano o al menos un ciudadano que vive entre cristianos no sepa ver un deber de caridad que no se ocultó ni aun al más corrompido paganismo!

[Política social]

[1784] 761. ¿Pero cómo debe la sociedad proveer a los pobres? Asegurando sus derechos, dijimos antes, no ya imponiéndose a sí misma un dispendio imposible, y por consiguiente: 1.°, haciéndoles fácil reivindicarlos por medio de policía y de procedimiento accesible, justo y expedito; 2.°, fomentando la misericordia del rico, para lo cual ayuda, además de la religión, dejarlo en libertad de disponer de sus beneficios; por el contrario, violentarlo con impuestos o «distraer» los donativos del fin a que son destinados espontáneamente son medios seguros de agotar las fuentes de la beneficencia; 3.°, haciendo fácil el conocimiento de los verdaderos pobres...; 4.°, proporcionando en trabajos públicos ocasión de ganarse la vida a todos los que quieran y en públicos albergues refugio a los más desamparados.

[La sociedad debe tender a una perfección indefinida]

[1785] 858. Previa esta declaración, me propongo demostrar que la sociedad está destinada a perfeccionarse en el orden material, recibiendo aumentos siempre indefinidos. La primera prueba de esta verdad se nos presenta en el aumento natural del género humano, que del estado individual pasa a la sociedad conyugal, después a la doméstica, a la civil, a la política, a la federal, etc. Esta prueba de hecho muestra con evidencia el designio del Creador.

Pero más eficaz todavía la demostración deducida de la naturaleza misma del hombre en su triple movimiento «intelectual, voluntario, material», veremos en estos tres principios un impulso a una perfección indefinida que sólo puede alcanzarse en la sociedad.

[Noción de usura] [11]

[1786] 968. Pero debe aquí advertirse que una cosa es enfrenar al usurero y otra tasar los intereses legales del dinero; las leyes contra la usura se proponen abolirla, o disminuirla al menos, para «proteger» contra la despiadada codicia del logrero a los «individuos», mientras que las leyes relativas al interés legal nacen de consideraciones de otro orden muy dis-

---

[11] Libro 4, cap. 4; vol. 1, pág. 476.

tinto, pues se proponen «perfeccionar la sociedad»; por tanto, las primeras de esas leyes pertenecen al orden de «tutela» y las segundas al de «cooperación» social. Para ilustrar este punto conviene echar una ojeada al comercio en sus relaciones con el bien material de la sociedad.

[1787] 968. Por aquí se ve cómo el comercio, que en manos del «individuo» suele ser instrumento de codicia y en las de las «sociedades» inmateriales instrumento de material utilidad, ha sido de los designios del Sumo Hacedor un vínculo material entre las naciones, destinado a enlazarlas con aquellos otros vínculos, harto más suaves, de asociación universal (católica), es decir, con la unidad en la fe y en el amor. Por medio de la distribución de los productos diversos entre las varias naciones quiso la Providencia infinita obtener de las sociedades dispersas lo que de los individuos obtiene por la varia distribución de necesidades, facultades e inclinaciones; y de esta manera manifestó su voluntad de unir no sólo a los individuos en sociedades particulares, sino también a todas éstas en asociación universal.

[1788] 969. Siendo, pues, el comercio un «verdadero» bien, dicho se está que la sociedad tiene el deber de promoverlo y, por consiguiente, el derecho de usar los medios adecuados. Ahora bien, ¿cuál es el gran medio para dar impulso al comercio, es decir, al movimiento de capitales?

[1789] 970. Pues es el tratar que los capitales pasen fácilmente de las manos que los tendrían ociosos a las de quien desee ponerlos en circulación. «Facilitar los préstamos»: este es el medio de promover el comercio, pues, como lo dice el ya citado Turgot, la dificultad de los préstamos haría casi imposible el comercio, o séase el movimiento de capitales...

[1790] 971. Pero ¿de qué modo la sociedad procurará esto? ¿Obligará a los capitalistas a despojarse de sus capitales para que los negociantes lucren con ellos? Esto sería evidentemente contrario a las leyes fundamentales de la acción civil de la sociedad (...). Luego, para el efecto que buscamos, la sociedad no debe adoptar sino medios indirectos, procurando que el lucro personal induzca a los particulares a concurrir por la facilidad de los préstamos al bien común. De aquí el derecho con que la sociedad puede ofrecer a los prestamistas algunas ventajas que les recompensen el bien que hacen a la procomún.

[1791] 976. Siendo evidente, por lo hasta aquí expuesto, el provecho que la sociedad reporta de la tasa del interés legal, síguese con no menor evidencia que la autoridad debe poner esa tasa, «al menos en términos generales», diga lo que quiera Bentham, a quien su terneza para con los usureros le hace tener por superflua esta declaración social respecto del interés.

[Política demográfica] [12]

[1792] 1125. Paréceme con esto haber dado solución a los dos primeros problemas que hemos propuesto sobre el deber político de perfeccionar la

---

[12] Libro 5, cap. 6, art. 2; vol. 2, pág. 97.

Sociedad aumentando el número de sus individuos. Tenemos, pues, en resumen, que el poder político carece de todo derecho para ejercer violencia alguna en materia de matrimonios y que sólo le es lícito intervenir en este asunto para impedir desórdenes. Es, además, no sólo lícito, sino obligatorio, favorecer indirectamenet el aumento de población hasta el límite en que verdaderamente sea un bien proporcionado al cuerpo social. Pero los verdaderos medios adecuados a este fin son: 1.º, una «verdadera» libertad de las sociedades domésticas; 2.º, el mayor posible aumento del bienestar social; 3.º, el gran correctivo puesto por la religión católica.

[Redistribución de las riquezas] [13]

[1793] 1151 ... Para comprender bien cómo esas leyes con tales condiciones pueden influir en el dicho aumento de la riqueza privada, basta tomar en cuenta que, según los varios tiempos, costumbres, civilización, etc., así tal o cual modo de repartir la propiedad puede ser juso o injusto, nocivo o provechoso, posible o imposible. El reconocer cuál sea la repartición que junte las dotes de posibilidad, justicia y utilidad, como también cuáles las leyes que con suavidad y equidad conduzcan a ese repartimiento, es incumbencia propia de la ciencia administrativa, ramo de la economía pública.

[La reforma agraria]

[1794] 1153. Pero ¿qué medios hay para alterar la constitución de la propiedad sin ofensa de la justicia? Sobre este punto, los revolucionarios han proclamado siempre, bajo distintas formas, la «ley agraria»; ley, por cierto, tan «injusta» como «insultante»; lo primero, porque no puede fundarse más que en el despojo de los ricos, y lo segundo, porque al fin y al cabo la desigualdad individual de los terratenientes producirá siempre, a despecho de ese despojo, una desigualdad respectiva en las propiedades. La tal ley agraria es, pues, un medio tan opuesto a la naturaleza del hombre «moral» como a la del hombre «físico».

[1795] Lo más acertado en este negocio sería, quizá, dejar libre a la naturaleza su espontáneo curso, limitándose a corregir tal o cual exceso, como se hace respecto de tantas otras organizaciones; así se vería cómo de suyo la división de propiedad no traspasaba aquellos límites fuera de los cuales se hace nociva. Por ejemplo, toda familia acomodada se dividirá su común herencia, porque de otro modo le sería difícil la concordia, mientras las familias pobres suplirán con la concordia lo que les falta de riqueza y se guardarán de arruinarse con una división inoportuna de su propiedad, pues siempre la necesidad común ha sido uno de los principios de asociación voluntaria. Parece, pues, muy probable que acerca de este punto el expedito movimiento de la propiedad sea tan conforme al intento de la naturaleza como al bien de la sociedad.

---

[13] Libro 5, cap. 6, art. 3; vol. 2, pág. 116.

[Tutela social de los enemigos fortuitos de orden físico]

[1796] 770. Dos deberes tiene aquí, pues, la sociedad: secundar los esfuerzos de los particulares y proveerlos de medios más vastos y eficaces. Esto suele hacer con muchas variadas instituciones, cuya noticia no es asunto de la presente obra: diques para contener las aguas, canales contra la sequía, bomberos en caso de incendio, lazaretos contra la peste y, además, toda la «política sanitaria» con sus variados ramos de hospitales, médicos, etc. La moral no tiene aquí otra cosa que decir sino que cuanto sea mayor la seguridad de los individuos, sin daño de la libertad, tanto será la sociedad más perfecta en sus instituciones.

[1797] 771. En cuanto a secundar los esfuerzos individuales en las asociaciones de seguridad común, dos son los deberes sociales: fomentar su actividad y regular su dirección. Fomentar su actividad: 1.º, porque estas asociaciones son un fiel cumplimiento del principio social; 2.º, porque son un vínculo estrechísimo de unidad social; 3.º, porque cumplen el derecho que tiene cada uno de recibir auxilio en sus calamidades; 4.º, porque son uno de los medios más eficaces de obtener el bien público, dando a las clases del pueblo un organismo tanto más eficaz en acción cuanto es más suave y espontáneo en el pueblo mismo el agregarse a ellas. Esta es la causa de haber favorecido la Iglesia en todo tiempo, como nota Balmes (Protest. Capítulo LX), este principio de asociación entre los operarios, objeto dignísimo de la caridad católica.

[El valor tiene bases reales, no sujetas a mera opinión]

[1798] 952. ... Que la «estimación» de los hombres sea uno de los elementos de la idea de «valor» es indudable; pues, en efecto, dícese que «vale más aquello que más se estima por el común de los hombres. Pero ¿es absolutamente libre esta estimación? (... Un odre lleno de aire vale lo mismo que un odre lleno de aceite. Basta interrogar a la conciencia para oír una respuesta negativa. ¿Y esto por qué? Porque el aire es cosa que se halla a disposición de cualquiera, y el aceite ha menester de trabajo para cosecharlo y de cuidado para conservarlo. Pero el que una cosa no sea común y el que cueste trabajo adquirirla, ¿son en sí razón primera de estimación?

[1799] No, por cierto. La estimación es un juicio aprobativo, y la aprobación presupone un «bien» en la cosa aprobada. Es así que en las cosas materiales el bien consiste en que sean «útiles» (o séase, como dice Rossi, «el valor no es otra cosa sino lo útil, en su relación especial con la satisfacción de nuestras necesidades»); luego una cosa «absolutamente» inútil no puede tener valor alguno; luego primera base del valor de un objeto es su «utilidad»; el que sea raro, el que cueste trabajo adquirirlo, son circunstancias que aumentan su precio y sirven de fundamento a la opinión común para apreciarles conforme a ellas.

[Defensa de los impuestos progresivos]

[1800] Los tributos son una «cooperación social», luego deben acomodarse a la justicia «distributiva», no a la «conmutativa», y esto, nótese bien, no sólo proporcionado el «gravamen a las fuerzas», sino también el «perjuicio a la compensación». Es indudable que quien de la renta de 1.000 paga de contribución 10, viene en rigor a estar menos gravado que quien de la renta de 100 paga 1 (a).

[1801] (a) *Nota del autor.*—Otra observación importante acerca de este punto es la flagrante injusticia que resulta de no atender sino meramente a la proporción del «gravamen» y las «fuerzas», pues la sociedad debe proporcionar los bienes de cada cual a la importancia de sus respectivos derechos y el derecho del pobre a lo necesario es más importante que el del rico a lo superfluo; por esto el impuesto «progresivo» no sólo es justo, sino que, como dice Say (Tomo III, 1.ª 166-7), ampliando a Smith, sólo el impuesto progresivo es justo. ¿Quién osará sostener que «un padre está obligado a cercenar el pan de sus hijos por contribuir al lujo de un monumento público»?

[Las naciones están realmente asociadas para su bien común] [14]

[1802] 357. Y en primer lugar, ¿cabe verdadera sociedad entre las naciones? ¿Quién lo duda? Si tan luego como dos individuos se encuentran, ya por ese solo hecho están asociados por ley de universal sociabilidad y obligados a auxiliarse mutuamente para conseguir un bien común, que en este mundo lo es el «orden de honestidad» y en el otro la interminable posesión del Sumo Bien, ¿por qué dos sociedades que se pongan en contacto han de estar exentas de la misma ley y de la obligación que de ella se deriva?

[La sociedad universal es ora particular, ora universal]

[1803] 1359. Pero esta natural sociedad de naciones es de orden universal y sólo, por tanto, las obliga a mutuo auxilio cuando en virtud de un hecho cualquiera se hallan en recíproco contacto. Este «hecho» puede ser constante o momentáneo: el contacto momentáneo en nada altera las relaciones de sociedad universal, pues no constituye entre las naciones cooperación alguna constante encaminada a fin particular y, por consiguiente, tan luego como cesa aquella mutua relación momentánea sujeta a las leyes de universal sociedad, vuelve cada nación a curarse de sus especiales intereses, con obligación, por supuesto, de no hacerse daño alguno, pero sin que la una promueva «positivamente» los intereses de la otra. Tal es la especie de vínculo social que liga a las naciones incipientes y, por consecuencia, aisladas; los deberes de unas para con otras son más bien negativos que positivos.

[1804] Pero a medida que crecen las poblaciones y que el comercio, los

[14] Libro 6, cap. 4, art. 1; vol. 2, pág. 252.

lazos de parentesco, los viajes y tantas especies como hay de comunicación van ligando los intereses respectivos, no sólo nacionales, sino también individuales; a medida que, propagándose la instrucción, va habiendo cierta facilidad de adunar moralmente los principios, deseos y propósitos de los hombres de naciones diversas, vanse poco a poco creando entre ellas relaciones constantes que adunan simultáneamente sus esfuerzos respectivos, encaminados a un interés común de orden externo. Cada cual de ellas comienza entonces a advertir que ya no está aislada ni es independiente «de hecho», por más que no deje serlo «de derecho»; las doctrinas de una van infiltrándose en la mente de los ciudadanos de la otra, sus voluntades van simpatizando, sus intereses identificándose de manera que no puedan padecer los de la una sin que padezcan los de la otra; en resumen, cada cual de las naciones va sintiendo la «necesidad» de conservar el orden no sólo entre sus propios ciudadanos, sino también entre los de las demás naciones con quienes está en relación: «necesidad», repito, porque de lo contrario cada nación vería perpetuamente en riesgo no sólo el bien individual de millares de sus hijos, sino aun su misma existencia social.

[Fundamento de la sociedad particular de las naciones]

[1805] 1360. Pues esta «necesidad» produce deseo y derecho de constituir sociedad particular, y de aquí la tendencia de las naciones a constituirla en virtud del mismo natural movimiento progresivo con que ordinariamente van medrando. Y comoquiera que esta «necesidad» engendre un deber «moral» en el superior que «moralmente» ejerce la actividad social y está en consecuencia obligado a sostener y perfeccionar la sociedad por él regida, de aquí que la asociación internacional sea un deber para los soberanos; deber tanto más apremiante cuanto más necesaria es la asociación «de derecho» para defender contra todo mal a la propia nación y a las extrañas ya asociadas «de hecho».

[Origen de la sociedad universal]

[1806] 1362. Origen, pues, de la sociedad internacional ha de ser un «hecho natural». Pero aun antes de que llegue este hecho, cabe que las naciones se asocien, ora por alianza «voluntaria», ora por ordenación de un «derecho precedente». Es decir, que los «hechos asociantes» pueden ser para las naciones lo propio que para los individuos, a saber: «naturales, voluntarios u obligatorios»; sólo que para los individuos el hecho «natural constante» engendra la sociedad más elemental de todas, es decir, la sociedad «doméstica», mientras que para las naciones engendra la más perfecta de las sociedades y el último grado a que tienden por su naturaleza.

[Principios de la etnarquía] [15]

[1807] 1363. Examinado ya el origen de la «particular» sociedad de las gentes («etnarquía»), tócanos examinar sus formas y leyes especiales. Es

---

[15] Libro 6, cap. 4, art. 2, pág. 256.

una verdadera «sociedad», pues que se compone de seres inteligentes y tiene por fin el bien común; en cuanto estos seres inteligentes asociados en ellas son a su vez sociedades ya formadas, es asociación «hipotática», y en cuanto cada cual de esas sociedades es «independiente», constituyen «per se» un estado de «poliarquía»; mirada, pues, por estos tres lados la particular sociedad de las gentes, está sujeta a las leyes generales de toda «sociedad» y a las especiales de «hipotática» y de «poliarquía».

[1808] 1364. Pues que la primera ley fisiológica determinante del ser social es que «toda sociedad existe en virtud de una autoridad», naturalmente la etnarquía tiene su autoridad propia, o séase «derecho a ordenar» lo necesario para su existencia y para el conseguimiento del fin que constituye su perfección propia. ¿Ni cómo tampoco se concebiría un «derecho de gentes» (es decir, un «cuerpo de leyes» obligatorio para las naciones) sin el supuesto de una autoridad común que les diese la ley?

[Derechos y deberes de la etnarquía]

[1809] 1368. ... Primeramente, «etnarquía» es sociedad hipotática de naciones, es decir, de pueblos independientes. Como tal sociedad hipotática, la etnarquía debe, ante todo, conservar a las sociedades agregadas su ser propio y después promover su perfeccionamiento; en suma, debe cumplir su cargo social, como otra sociedad cualquiera, pero sin olvidar que su acción se ejerce sobre individuos «colectivos». Fin «genérico» de la etnarquía será, pues, el mismo que el de cualquier otra sociedad, es decir, promover en ella el bien común, y carácter «específico» será el mantener a cada nación de las asociadas su ser propio.

[1810] Este fin «específico» constituye a la autoridad etnárquica en dos especies de deberes, a saber: 1.º, «asegurar» a cada nación la inviolabilidad de sus derechos; 2.º, «favorecer» su acrecentamiento progresivo bajo normas de rigurosa justicia. Estos dos deberes constituyen, digámoslo así, operación «cívica» o, mejor expresado, «distributiva» de la etnarquía. Pero la etnarquía, además, necesita, como otra sociedad cualquiera, de cierto organismo y de determinadas leyes en cuya virtud mantenga y pueda perfeccionar cada vez más su «ser propio», con el fin de hacerse idónea para cumplir el augusto cargo de asegurar a cada nación asociada su derecho y promover su perfeccionamiento. Luego ha de tener también derechos y deberes de orden «político internacional».

[1811] 1367. ... Pero ahora podemos ya asentar como conclusión que pues que la sociedad de naciones es sociedad entre iguales, su autoridad reguladora reside en el concorde asentimiento, al menos en el de la pluralidad de las naciones asociadas, las cuales, en materia de bien a todas común, no pueden sustraerse a la jurisdicción de este tribunal sin romper, por ende, los vínculos mismos que las constituyen en sociedad. Añado que este tribunal, por virtud de su mismo «derecho», tiene «fuerza» para mantener el orden entre las naciones; y aquí, dicho sea de paso, hallamos una aplicación nueva del gran principio ya explicado en otro lugar, a saber: que «el derecho tiende a fijarse donde está la fuerza».

Las dos economías *

[Principios de la Economía regida por la libertad absoluta]

[1812] ... He aquí, en un breve epílogo, los primeros principios de una sociedad regida por la idea de la independencia absoluta.

1. El hombre independiente no estando ligado por ninguna ley; se ama a sí mismo con amor absoluto y a los otros por amor de sí; es por este amor de sí mismo que él vive en sociedad con ellos, esperando que le serán útiles. Esta disposición, se halla, según este príncipio, en el corazón de todos los hombres ya que se apoya sobre la razón y el sentimiento.

[1813] 2. En virtud de esta disposición, cada uno, con todo derecho, se ingenia en sacar de todos los hombres y de todas las cosas el máximo de provecho y de satisfacción posible: de las cosas, haciéndolas servir a sus necesidades o a sus caprichos; de los hombres, sustituyendo su trabajo al suyo. «Enriquecerse lo más posible y sufrir lo menos posible» es, pues, la fórmula de felicidad que cada uno se esfuerza en realizar, explotando en todo el universo las cosas y las gentes.

[1814] 3. De aquí que la sociedad se encuentra en un perpetuo «antagonismo» donde cada uno ofrece lo mínimo para obtener «lo máximo». De esta lucha entre la «oferta» y la «demanda» nace un primer elemento para determinar el valor. Después de la rivalidad entre los productores, es decir, de la «concurrencia», hace una disposición a las pretensiones injustas, que forma un segundo elemento para determinar dicho valor. Desde el punto de vista económico la sociedad es como una guerra de todos contra todos, guerra entre los productores, guerra entre los productores y consumidores, guerra de una nación contra otra, para absorber su riqueza por medio de un sistema de aduanas adecuadamente establecido.

4. No teniendo límite el derecho y el egoísmo de todo hombre independiente, resultaría de él un combate que llegaría hasta exterminar la sociedad. Ahora bien, cada uno tiene interés en no dejarla parecer, a fin de no perder todo el rendimiento útil que espera de ella; pues uno se resigna a establecer un poder dotado de una fuerza superior ante quien todos los egoísmos particulares deben ceder. A este poder se demanda sobre todo dos cosas, a saber, la represión de los abusos y la abundancia de todos los goces.

[1815] 5. La abundancia de los goces no se obtiene más que en proporción de las riquezas. Cada uno, pues, desea que la sociedad sea rica para

---

* Este trabajo de Taparelli procede originalmente de un artículo del mismo, *Le due economie,* publicado en «La Civiltà Cattolica», año 1956, serie 2, vol. 2, páginas 609 y sigs.; vol. 3, págs. 257 y sigs., y 611 y sigs., y vol. 4, págs. 497 y sigs. La traducción que se ofrece ha sido realizada de la edición francesa del mismo publicada por F. Jacquin en su obra *Essai sur les principes philosophiques de l'Economie Politique,* París, 1943, págs. 32 y sigs.

que pueda proporcionar toda especie de delicias. Mas ya que cada uno no quiere la riqueza social más que en la medida en la que le es útil a sí mismo y puesto que esta avidez de los particulares no puede ser satisfecha directamente por el gobernante, éste debe mirar directamente a enriquecer el Estado cuidándose poco de los individuos que piensan cada uno para sí. Acrecer indefinidamente la riqueza del Estado tal es, pues, el primer deber del gobernante.

[1816] 6. Esta riqueza no se obtiene ordinariamente más que por los impuestos. Luego el aumento constante de los impuestos será el desarrollo normal de una sociedad regida por el principio de independencia.

7. Para aumentar los impuestos, es necesario encontrar fondos imponibles en la bolsa de los ciudadanos. Por esto un buen gobierno deberá hacer de suerte que los sujetos «quieran» y «puedan» enriquecerse.

[1817] 8. Para hacer de suerte que ellos «quieran enriquecerse», es preciso excitar en los pobres el hambre de los placeres, y promover entre los ricos el lujo y el deleite; para hacer de suerte que «puedan enriquecerse», se debe procurar indefinidamente las ocasiones y los medios de lucro por la circulación perpetua de sus capitales.

[1818] 9. Esta circulación, la naturaleza la produciría con «lentitud» y «moderación». Ahora bien, el egoísmo de cada uno, viendo pasar el mundo como una flecha, quiere gozar todo «en seguida» y «mucho». El gobierno se deberá injerir en las empresas privadas para presionar a todos los ciudadanos a trabajar por la riqueza pública: «derecho sucesorio, inalienabilidad, deuda pública, monopolio», etc., todo será puesto en acción para acelerar el enriquecimiento del Estado («despotismo reglamentario», dirían los franceses).

[1819] 10. Una vez acumulada esta inmensa riqueza, siendo de naturaleza social, deberá expandirse sobre la sociedad; siendo ésta madre de todos los ciudadanos por igual título, les deberá dar a todos parte igual de sus riquezas en una medida igual. El «comunismo» es, pues, lógico en una sociedad que procede del «hombre independiente».

[1820] 11. Pero en una sociedad de hombres independientes, lo hemos visto más alto, cada uno provee a su bien y querría ver a los demás a su servicio. Pues cada uno en proporción a sus fuerzas atraerá para sí la riqueza pública.

12. Desde entonces, para los ricos una riqueza más grande; para los poderosos, un más grande poder; para los pobres y débiles, una más grande pobreza y una más grande debilidad.

Estos, por lo demás, no tienen el derecho de vivir para sí mismos, sino su trabajo es necesario a la sociedad. El pueblo es útil a la aristocracia para que ésta goce.

[1821] 14. Esta exposición sumaria de los principios os hará comprender cuál deba ser aproximadamente, según este sistema, la definición de la economía social: «La ciencia que explica las causas de donde se deriva la riqueza pública.» Y esto es muy justo, no siendo otra cosa la economía que la regulación de los recursos. Ahora bien, en este sistema, la regla

social de los recursos es que éstos deben acrecentarse indefinidamnte; luego, la ciencia que se apoya en él debe indagar las causas de este aumento ilimitado...

He aquí las consecuencias naturales de este principio heterodoxo; ellas son desgraciadamente un cuadro impresionante de la sociedad que tenemos ante nuestros ojos. Esta sociedad sirve de confirmación al razonamiento, como el razonamiento suministra la explicación de la sociedad que vemos.

[Principios de «la economía del orden»]

[1822] No ha escapado a vuestra perspicacia que la sociedad cuya economía hemos diseñado, no es otra que la sociedad de la anarquía; puesto que no se puede llamar más que anarquía una sociedad donde cada uno se cree «independiente» en derecho. Es verdad, sin embargo, que siendo necesario un cierto orden material para el placer de los que gozan no se vea turbado por la avidez de los hambrientos, ha sido capaz crear un poder fuerte, capaz de contener. Pero no siendo la fuerza el derecho, en cada individuo continúa subsistiedo la independiencia; así, bajo el yugo de hierro de un orden aparente y puramente material, la anarquía se debate como una bestia feroz.

[1823] A la economía de esta sociedad de la anarquía nosotros debemos oponer ahora «la economía del orden», es decir, la de una «sociedad ordenada». Ahora bien, ¿qué sociedad merece el nombre de ordenada? ¿Cuál es el verdadero principio del orden en el universo? (...) Así el principio fundamental del orden social es que el «hombre depende de su Creador», como el principio de la anarquía es el de la «independencia absoluta» (...). Es por esto que nosotros hemos llamado economía católica la que resulta de este principio fundado sobre la creación, como economía heterodoxa es la que deriva del principio de independencia (...). Siendo admitida la tesis de que el hombre y la sociedad dependen de Dios, el primer problema de la economía política consiste en preguntarse cuál fue la intención de Dios al crear los hombres y las cosas (...).

[Primacía del hombre en esta economía sobre los bienes]

[1824] 36. ... La concepción que la economía católica se hace del hombre está separada por un abismo de la que se hace de las cosas ya que las primeras son creadas para Dios y las cosas para los hombres. Y he aquí la libertad reintegrada en el mundo, este mundo donde, por el egoísmo, el hombre independiente reduce a los demás a no ser más que instrumentos útiles a su «yo», y no los ama más que para sí mismo, es decir, en tanto que puede tenerlos como esclavos al servicio de todos sus caprichos. Según los católicos los hombres son todos por Dios, de Dios y para Dios, y esta uniformidad perfecta de origen, de sujeción y de destino, obliga a cada uno de ellos, en proporción de su conocimiento, a querer eficazmente para el otro el cumplimiento de esta intención divina, como él lo quiere para sí mismo.

[1825] 37. (...) Después de haber puesto así al hombre todo entero en seguridad bajo la guardia de la Providencia divina y de la caridad humana, con la certidumbre que él no vendrá a ser jamás una «cosa», preguntémonos ahora cuál es el destino de todo el universo material. Este mundo corporal a primera vista se muestra como siendo útil a la sola parte corporal del hombre, la cual es sola por sí misma en contacto con el universo material. Mas puesto que el hombre no tiene del seno maternal su porción de bienes materiales, como el caracol o la ostra llevan sus conchas. ¿Por qué ley el Creador determinar la cantidad de bienes que corresponde a cada hombre?

[Servirse de los bienes según las necesidades y poseerlos según el trabajo]

[1826] La necesidad que nos es común a todos y las fuerzas que nos permiten mejorar estos bienes adaptándolos a nuestro uso, nos dicen bastante que servirnos de ellos en proporción a nuestras necesidades y poseerlos en proporción de nuestras fatigas es un derecho concedido a cada uno por la voluntad de la Sabiduría creadora. Y ya que la duración de la vida exige recursos durables y que la industria humana logra esta duración de la utilidad en las criaturas materiales, la propiedad de lo que cada uno ha producido es una doctrina fundamental de la economía católica. Y ya que la libertad humana es también una aserción fundamental del catolicismo y que el hombre no sería libre si por naturaleza se viera obligado a trabajar para otro, no será permitido a nadie de encandenar en los otros la facultad de producir ni de apoderarse de sus productos (...).

[Deber de trabajar y derecho al producto del trabajo]

[1827] 39. Deber, pues, de trabajar, impuesto al más elevado como al último de los hombres, y respeto del derecho de obtener del trabajo la subsistencia de uno y de disponer a voluntad del fruto de éste en favor de otro sin que se pueda violar su propiedad: tales son los primeros principios de la economía que tienen su fuente en el dogma católico del Dios Creador, principios diametralmente opuestos al deshonroso aforismo y a la fórmula epicúrea de la felicidad «sufrir lo menos posible», para enriquecerse con las fatigas de otro (...). Al «antagonismo» y a la «concurrencia», de los cuales las economías heterodoxas se sirven para determinar los valores, la economía católica fundada sobre el orden añade los principios superiores del amor mutuo y de la justa redistribución que deben prevalecer en la sociedad y dirigir las instancias inferiores del hombre (...). Luego bajo su aspecto económico, una sociedad católica, en lugar de presentarse a nosotros como un campo de batalla donde dos partidos se disputan el botín, aparece más bien como una inmensa fábrica, donde millares de obreros trabajan juntos en una misma necesidad, cada uno de ellos manejando el instrumento que el jefe de empresa le ha entregado, pero presto a ayudar a su camarada, en el caso que éste viniera a experimentar algún desfallecimiento en la inteligencia, en la voluntad o el vigor físico.

[Doble aspecto de la riqueza política y social]

[1828] 41. ... Nosotros descubrimos, sobre todo desde un doble punto de vista, en la riqueza, un medio eficaz para obtener un buen orden social.

1.º En tanto que impide que la multitud de los ciudadanos falten de los bienes necesarios; 2.º, en tanto que procura al gobierno los medios reales y personales para realizar las obras sociales propiamente dichas.

[1829] El lector ve inmediatamente que estos dos objetos deben ser perseguidos por el gobierno de una manera muy diferente. En efecto, en lo que concierne a la subsistencia de los sujetos, la función del gobierno es propiamente, a título de causa primera, una acción larga y universal, cuyo solo fin es impedir de que falte lo material y de asegurar a cada sujeto, gracias a una protección oportuna, la facultad de apropiarse de una cantidad conveniente de ello. Al contrario, trabajar inmediatamente y directamente en la conservación del cuerpo social por medios que atañen a las personas y a las cosas es la función propia del que gobierna, función de la cual ningún otro podría encargarse convenientemente.

[1830] Y cuando esta función es bien cumplida, ella tiene por efecto el cumplimiento de la primera, pues obtener que ningún administrado no carezca de lo que puede tener necesidad, depende de un buen sistema de administración, bien provisto de las personas y de las cosas necesarias.

[Límites al enriquecimiento del Estado]

45. Vosotros comprendéis entonces que la economía católica, imponiendo límites al enriquecimiento del Estado, no suprime los medios que podrían contribuir al buen orden de la sociedad y facilitar la marcha de los negocios; no hace más que reemplazar el interés vergonzoso exclusivo de la economista heterodoxa por la inmensa fuerza del sentimiento moral. Por el contrario, la economía heterodoxa por la fuerza de la especie que ella introduce al presionar todo lo que puede a los particulares para que llenen las arcas del tesoro, está obligada a multiplicar las administraciones que deben más bien regular que producir la riqueza; multiplicando las administraciones y los trámites, atrae la codicia y la riqueza también, sobre todo en los jóvenes, así se frustran los oficios más útiles y menos ostentosos, en otros términos, la riqueza disminuye y la codicia aumenta. Es esto evidentemente un desastre para las finanzas públicas.

[Materia, fin y límites de la economía]

[1831] 57. ... En otros términos antes de la definición «real» (de economía social), precisemos su definición «nominal». ¿Qué pretenden los que estudian o enseñan la economía social? Pretenden, creemos, llegar a una ciencia que dirija a los gobernantes, enseñando a éstos la manera en que deben administrar las «riquezas públicas», es decir, los «bienes de la sociedad» (...). Ahora bien, estas riquezas, estos bienes, ¿qué son según la concepción católica? Como hemos visto, ésta separa y distingue absoluta-

mente la «personalidad» humana y las «cosas», únicamente destinadas por el Creador para servir de medios a aquél. Querer pues clasificar el hombre entre los instrumentos de trabajo, los capitales, etc., es optar por una fórmula que repugna al sentimiento católico y a las exigencias del lenguaje por el cual él se expresa...

[No se puede equiparar el trabajo al capital]

[1832] 58. No es falso afirmar esto (que el talento, la habilidad y la fuerza del hombre concurren a la producción), pero es falso pretender que estos elementos puedan ser tratados como cantidades de la misma especie que los valores de todos los capitales que se cambian (...). Cuando, pues, por un abuso del lenguaje, decimos que el hombre pone al servicio de otro sus brazos, su talento, etc., nosotros no atribuimos un valor a los brazos, al talento, etc., sino a las obras que estos brazos y este talento cumplen. Es ésta la diferencia esencial entre la esclavitud, contraria a la naturaleza, y la servidumbre, que no lo es; ésta no se halla constituida por la perpetuidad de una dependencia o por una aceptación más o menos voluntarias, más bien por el hecho que el dueño tiene, sea el puro usufructo de la obra (lo que puede a veces ser injusto pero no es contrario a la naturaleza), sea la disposición de la persona misma (y esto es un sacrilegio que frustra a Dios sus derechos y a la persona humana su fin último, a la cual se la concede como fin a otro hombre, puesto que el dueño es fin de lo que él posee).

[El hombre, «fin» de la producción]

[1833] ... Observad que una tal aberración de juicio no se limita a un desprecio interior de los semejantes, o como dice el cristiano, del «prójimo», sino que, penetrando en el orden práctico puede introducir injusticias muy graves en la economía. ¿Quién no ve cuán diferentes serán las conclusiones de esta ciencia, según que el hombre sea considerado como un fin o solamente como un medio? En este último caso, el fabricante, el capitalista, no buscan más que la ganancia y son dichosos de poseer por un salario mínimo «brazos numerosos y fuertes»; su derecho se funda en que la oferta es abundante y la demanda rara. Al contrario, cuando el hombre es el «fin» de la producción, el primer cálculo que debe hacer el capitalista o el fabricante es éste: «¿Cuál es el salario necesario para el sustento (*entretient*) de este obrero?» Esta cantidad deberá ser tenida en cuenta antes de toda otra ganancia por el fabricante o el capitalista, pues es éste el fin primero por el cual Dios ha dado los brazos a los trabajadores.

[Función económica del Estado]

[1834] 61. ... La autoridad gobierna directamente los hombres, pero las cosas están al servicio del hombre. Luego, por su influencia inmediata sobre los hombres, la autoridad adquiere un derecho sobre la disposición de las cosas, y éste se presenta bajo un doble aspecto: 1.º, derecho de regular a los sujetos en el uso de las cosas de tal suerte, que sea en la producción, sea en la distribución, sea en la conservación de la riqueza no

se perjudiquen recíprocamente; 2.º, derecho de procurar la cantidad y cualidad de riqueza que requiere el bien público.

[Noción de economía social]

[1835] La Economía podrá, pues, ser llamada ciencia de las riquezas o ciencias de los bienes, en tanto que éstos sirven al sustento del cuerpo humano; el epíteto de «social» restringirá esta ciencia en la medida que conviene al papel del poder público. Reuniendo estas dos partes de la definición, diremos que: «la economía social» es la ciencia que trata de las causas naturales por las que el poder público dirige, siguiendo las exigencias de la moral, sus sujetos en el uso de los bienes, tanto desde el punto de vista cívico (relaciones mutuas entre los individuos) como político (contribución al bien del «todo social»).

[Primer cuidado de la política económica, proteger al débil]

[1836] 61. ... El primer corolario que se deriva de la función «ordenadora» es el sujeto a quien la economía social dicta sus leyes, distinto netamente del jefe de familia y del negociante. La economía social formula sus leyes para el ordenador público. Ahora bien, para conservar el orden, ¿a quién se debe contener sobre todo: al fuerte que puede abusar de su fuerza o al débil que apenas se atreve a reclamar sus derechos? Si consultamos la práctica que ha prevalecido generalmente en ciertas sociedades que se dicen las más civilizadas, seremos inducidos a creer que la principal función del gobernante es favorecer todos los deseos de los ricos y de los poderosos; es esto para algunos el signo distintivo de un buen gobierno.

[1837] Se entra en una ciudad donde la noche es tan clara como el pleno día, donde los mármoles de los edificios resplandecen, los almacenes exhiben el lujo, las calles están bien trazadas y pavimentadas, donde todo respira molicie y placer. ¡Oh, cómo es de dichosa esta ciudad y sus habitantes elogiados! El turista no duda que, a pesar de todo este bello barniz, el pueblo miserable muere de hambre, duerme en la sordidez de chabolas fétidas, y sale a la misma hora que los murciélagos para no mostrar sus llagas en pleno día (...). Nosotros no deseamos ciertamente volver al papel que hace de vidrio y a las *louches* recurrimos voluntariamente a las comodidades que la sociedad moderna nos facilita con tanta abundancia. Pero pretender que se debe juzgar el valor de un gobierno según la multiplicidad de estas comodidades que han costado la sangre de los pobres, es caer en un error, pues su función de ordenadores impone precisamente a los gobernantes una conducta totalmente contraria (...). 62. He aquí uno de los caracteres más notables de la verdadera economía social de la economía católica. Destinada a formar una sabia ordenación de las relaciones entre los ciudadanos en materia de intereses, su primer cuidado será proteger la miseria del débil en lugar de pensar sobre todo él en satisfacer los caprichos del fuerte.

[Economía y moral]

[1838] 64. ... Mas, ¿de qué manera la economía se relaciona con la moral? Es fácil de comprender por todo lo que se ha dicho hasta aquí que la economía depende de la moral como una ciencia subalterna dependen de la ciencia principal. Ya que el hombre debe servirse de las cosas para el sustento de su cuerpo, y de su cuerpo como de instrumento de su alma para tender por una vida honesta la economía se halla evidentemente subordinada a la moral; una economía contraria a la moral es una ciencia falsa, una economía que hace abstracción de la moral, es una ciencia privada de su elemento principal, como lo sería la jurisprudencia sin la idea de sociedad o la geometría sin el concepto de extensión. En efecto, puesto que la economía debe «ordenar» la riqueza, fuera del orden no puede haber en ella economía, como sin extensión no puede existir geometría y sin sociedad no puede darse el derecho. No se puede decir por tanto que la economía es la ciencia de la moral, sino que está subordinada a ella (...).

[Diferencia entre las dos economías]

[1839] 65. Otro corolario que se deriva del indicado es la gran diferencia existente entre las dos economías desde el punto de vista de la moderación, o más bien de la justicia: la economía heterodoxa, como todas las otras doctrinas sociales de esta escuela es «esencialmente» «despótica», incluso a pesar de sus partidarios, mientras que la economía católica es, por sus principios, penetrada esencial de «amor» y paternal, aunque ella pueda ser puesta en práctica con poco amor y de una manera poco paternal por gobernantes imperfectamente católicos.

MATEO LIBERATORE (1810-92)

Instituciones de ética y derecho natural *

[Definición de la propiedad y su carácter natural] [1]

[1840] 61 ... «La facultad de disponer a voluntad, y con exclusión de los otros, de una cosa y de la utilidad que de ella procede.»

[1841] 66. El derecho de propiedad nace inmediatamente de la naturaleza. Demostración. El hombre fue creado por Dios, a fin de que realizara con sus acciones la consecución de su propio fin. Ahora la condición y el fundamento de la operación es la existencia. Luego la naturaleza ha conferido al hombre el derecho de conservar esta existencia y consiguientemente de procurarse y asegurarse los medios aptos a tal fin. De esto resulta el derecho estable de propiedad. Pues, ¿podría el hombre proveer al futuro, si poseyese solamente algunas cosas, que se consume de presente, si no se provee de las cosas que con su fruto y valor le garantiza el porvenir? Lo cual adquiere mayor fuerza si se considera las alternativas de la existencia humana, por las cuales el hombre está sujeto a la enfermedad, a la vejez, a los caprichos de la fortuna. Lo mismo todavía aparece, si se considera el ordenamiento de la existencia humana a las operaciones más nobles, perfeccionadoras del alma y de la mente. A las cuales ninguno podría dedicarse de firme si la estabilidad de los poseedores no lo exime del inferior cuidado de procurarse las cosas necesarias a la vida con el trabajo diario.

[Propiedad y trabajo]

[1842] Además, el hombre es naturalmente industrioso; y con tal motivo está destinado a cambiar con su arte las cosas naturales y fecundar con el sudor de la frente la fecundidad del terreno. La cual verdad resplandece en mayor grado, si se considera que son innumerables las cosas necesarias a las necesidades humanas, las cuales sin cuidados múltiples y continuados

---

* Los textos de esta obra han sido traducidos de la edición italiana de la misma Istituzioni di Etica e Diritto Naturale, Roma-Torino, 1865.

[1] Parte 1, cap. 5, art. 2, pág. 195.

no se conservarían, antes poco o nada se produciría. Ahora bien, es injusto que otro goce de la cosa, que tú con tu fatiga cambiaste e hiciste mejor y feraz, y con el ejercicio continuado de tus fuerzas la marcaste casi con la impronta de tu personalidad. Luego del orden de la naturaleza resulta que el hombre adquiera para sí cosas útiles de tal modo, que, racionalmente, excluya de ellas a los otros. Esto constituye el derecho de propiedad: ya que el derecho no es otra cosa, que un poder conforme a la razón. El Derecho, pues, de propiedad no puede negarse, si no diciendo que sea conforme a la naturaleza humana la imprevisión y el vivir como bestia, o bien que sea conforme a razón, que el industrioso trabaje para el ocioso, y que el disoluto disipe los frutos, que otro adquirió con sus propias fatigas.

[Propiedad y familia]

[1843] La misma verdad viene confirmada por el concepto de la familia, en la cual el padre está obligado a proveer a la vida y al porvenir de los hijos, y no abandonarlo al capricho de la fortuna y a la indudable mendicidad. Pues el hombre está así hecho, que al menos por la cuarta parte de su vida, es decir, hasta que no llega a ser adulto, no puede de por sí proveerse de las cosas necesarias, y en consecuencia debe ser realimentado por los padres; los cuales corresponderían malamente a este deber, si les fuese prohibido adquirir riquezas y bienes fructíferos. Y con tal motivo «los comunistas» al impugnar la propiedad, imponen al mismo tiempo la disolución de la familia y querrían inducir a los hombres a vivir como brutos. Lo que siempre manifiesta más la absurdidez y lo nefando de su doctrina. Finalmente puede probarse la tesis por la universalidad y constancia de institución semejante. Pues no hay gente ornada de algún grado de civilización, la cual no admita la posesión estable de los bienes. Antes bien los mismos hombres salvajes y feroces, que viven de la caza o de la pesca, constantemente tienen como propias al menos las nasas, las redes y las armas, de las cuales se sirven, no sólo las cabañas o cavernas donde habitan. Ahora bien, un hecho general y constante cerca de todas las gentes, no puede no reputarse ley natural. Luego el derecho de propiedad estable deriva de la ley de la naturaleza.

[Fundamento del derecho de propiedad en el ejercicio de la actividad humana]

[1844] Para evitar la discordia (entre los juriconsultos romanos y los que les siguen que dicen que es la «ocupación» y los recientes economistas que quieren que tal hecho sea el «lavoro», o sea la especificación de la cosa, exigida por la propia fatiga o industria), que podría nacer de las palabras de tales opiniones, hagamos uso de una fórmula más general, estableciendo que el hecho primitivo, por el cual el derecho natural de propiedad viene aplicado o determinado así en concreto, es el ejercicio de la actividad humana. Y en verdad, la operación derivando de facultades, las cuales sin duda son naturalmente propias de cada hombre, es como una explicación y desarrollo de la personalidad operante. Además, el efecto, que

de ella procede, permanece contrasignado por esa personalidad, en virtud de la índole misma de su producción.

[1845] Por eso pertenece al productor, de tal modo que no puede pasar a otras manos, si aquél no consiente libremente en ello. Razón que no sirve sólo para la especificación de las cosas, sino también para la primera ocupación. Merced a lo cual, quien fue primero en ocupar una cosa, no ocupada por algunos, viene con este acto suyo a unírsela y a constituir a sí mismo, en orden a ella, preferible a todos los otros. Si pues él exteriormente declara de querer retener aquella cosa para hacerla provechosa a sí con su ulterior trabajo, ninguno puede contrastarle su posesión; de donde no quiere decirse que el hombre no tenga por naturaleza el derecho de proveer establemente a las necesidades propias, y que no existe diferencia entre quien no contrae alguna relación con la cosa y quien imprime en ella en cierto modo su propia personalidad.

Mucho más evidente se convierte esta razón cuando la cosa, ya ocupada así, sin injuria de otro, sea modificada o incrementada por la industria nuestra. Pues es manifiesto que en tal caso no puede ser despojado de ella el poseedor, sin privarlo injustamente del fruto del trabajo propio y del efecto de la propia actividad.

[El padre puede transmitir en herencia a los hijos sus bienes propios]

[1846] Que el padre de familia puede por testamento disponer de los propios bienes, sea en pro de hijos sea de extraños, no encuentra dificultad. Pues esto se halla incluido en el mismo derecho de propiedad, el cual de su naturaleza se extiende a todo uso y disposiciones de la cosa. Y por convención el legítimo poseedor y dueño así como puede transformar, enajenar o también destruir las cosas propias, así puede también donarla a aquel a quien le agrada; si bien no quiere decirse neciamente que la donación sea después de la destrución. Y si esto lo puede hacer en todo el tiempo de su vida, lo puede igualmente en aquel extremo; no apareciendo razón, por la cual ella debe exceptuarse.

[1847] La dificultad, pues, podría plantearse en orden a la sola sucesión *ab intestato* de los bienes paternos. Pero también se ve ser esta dificultad conforme al derecho de la naturaleza. Pues el verdadero elemento orgánico del género humano no es tanto el individuo, cuanto más bien la familia; de la cual el padre es cabeza, provisor y regente. Luego el derecho de propiedad de tal modo reside en el padre, que se extiende también a la familia entera. En cuanto que, pues, muerto el padre, permanece la familia, permanece, en parte al menos, el sujeto, que goza de aquel derecho aplicado a determinadas cosas.

[1848] Además, el padre en los bienes, que adquirió, imprime el carácter de la personalidad propia. No extinguiéndose del todo la personalidad del padre, sino perdurando en los hijos, los cuales son como una efusión o propagación suya, a ellos *per se* deben pertenecer los bienes paternos; así como deben pertenecer también a la viuda, la cual como viva completa casi la personalidad del consorte.

Por consiguiente, no es necesario ningún testamento para que los hijos sucedan justamente en la herencia del padre, pero esto aviene en virtud de la misma naturaleza.

[Objeción a la propiedad de derecho natural. El caso de extrema necesidad]

[1849] 69. I. Si procediese de la naturaleza el derecho de propiedad no podría nunca ser violado. Pero a veces es lícito violarlo; como por ejemplo, cuando alguien, apurado por necesidad extrema, toma lo de otro.

[1850] R. «Concedo la mayor y niego la menor, la cual en ningún modo está probada por el ejemplo.» Como es natural el derecho de propiedad manda la naturaleza su inviolabilidad y respeto. De aquí sin embargo no se sigue que otros en extrema o cuasi extrema necesidad, no puedan tomar lo que es requerido para remediarla. Pues el dueño supremo de las cosas del mundo es Dios, el cual concede de tal modo a cada hombre parte de este dominio, que su ejercicio no coloque a los otros en la imposibilidad de conservar la vida. Por lo cual, si acaece que alguno, por defecto de medios, corre peligro de perecer, puede, por concesión divina sobreentendida, tomar, de donde sea, lo que le es menester para subvenir al presente a aquella necesidad suprema.

[1851] Y no puede decirse que esto constituye hurto. Pues el hurto es apoderarse de los bienes de otros, contra la voluntad razonable del dueño; y en esta hipótesis el dueño o no es contrario, o ciertamente no es razonablemente contrario. Antes bien, él, en aquel caso, está por la naturaleza gravemente obligado a socorrer al indigente; y si no lo hace no puede lamentarse de que el indigente lo haga por sí, valiéndose del derecho concedido a todos los hombres por Dios. No obstante aquí hay que tener en cuenta que no se descuiden las condiciones necesarias, que son: 1, que la necesidad sea verdaderamente extrema o casi extrema; 2, que no exista otro medio para sobrevivir; 3, que se tome sólo tanto como requiere precisamente la necesidad; 4, finalmente, que al quitarle la cosa no resulte el dueño constituido en igual necesidad.

[Doctrina de Suárez y de Rousseau sobre el origen del poder político][2]

[1852] 56. Ya que algunos entienden mal la doctrina de los antiguos teólogos, en torno al sujeto de la autoridad, primitivamente establecido por la naturaleza, y la tachan de consentir al pacto social del sofista ginebrino, será útil decir alguna cosa sobre este argumento.

La teoría de la autoridad, común casi a toda la Escuela, viene propuesta por Suárez, bien en la «Defensa de la fe católica, contra el rey de Inglaterra», bien en el Tratado de que tituló «Las Leyes» (...).

Cualquiera ve que esta doctrina nada tiene de común o afinidad con el pacto social, reputado por nosotros anteriormente. Pero a fin de que esto aparezca más evidentemente, señalaremos las diferencias principales de una y otra doctrinas.

---

[2] Parte 2, cap. 2, art. 2, pág. 287.

[1853] 1. Suárez reitera la autoridad de Dios. El pacto social al contrario remueve absolutamente el derecho divino, y erige la libre voluntad del hombre por sí sola en creadora de la autoridad.

2. Suárez establece que la autoridad «no se halla en los individuos ni total ni parcialmente»; al contrario, ni siquiera en la misma tosca colectividad, sino que resulta por «virtud de la naturaleza de la comunidad como tal», es decir, en cuanto precisamente es sociedad, o sea conjunto de personas que se unen para el bien común. Al contrario, el pacto social concibe la autoridad como la suma de los derechos de los ciudadanos singulares, y en consecuencia la atribuye parcialmente a cada socio, considerado separadamente.

[1854] 3. Suárez, bien afirme que la potestad se transfiere a una persona determinada por consenso de la multitud, también confiesa que a veces este consenso puede ser necesario cuantas veces sea exigido por una persona determinada por justo título. Al contrario, el «pacto social» no concede más que la libre voluntad de los contratantes, ni admite algún título, en virtud del cual independientemente del consenso libre de la multitud puede competer a alguno el derecho de mandar.

4. Suárez sostiene que la suprema potestad, aunque reside en la multitud, «non está en ella inmutablemente»; y que en consecuencia, después de haber sido transferida en algún sujeto determinado, no puede ya reivindicarse por la multitud. Por el contrario, el «pacto social» imagina que la potestad suprema reside esencialmente e inmutablemente en la multitud, de tal modo que no puede removerse o enajenarse por ella.

Luego la doctrina de Suárez y de los escolásticos difiere tanto del «pacto social», como el cuadrado del círculo, o, mejor, cuanto la afirmación de la negación.

[La doctrina de Suárez y la del autor]

[1855] Dirá acaso alguno: Suárez al menos y los escolásticos admitían el pacto en la explicación del origen de la sociedad. R. Distingo: Niego que admitían el «pacto social» que constituye la misma social y crea la autoridad así como hizo Rousseau. Concedo que admitían un pacto «puramente político», que determinase solamente el sujeto de la autoridad y que la transmitiese de un sujeto a otro, trayendo su origen de Dios mediante la naturaleza (...).

Se replicará: la doctrina de Suárez difiere al menos de la que viene explicada en este libro. R. (...). Por lo demás la discrepancia entre nosotros y Suárez no es tanto cuanto el contradictor supone. Pues primeramente convenimos plenamento nosotros y Suárez en rechazar el pacto social, en el sentido querido por Rousseau y los otros protestantes. Convenimos además en derivar el origen de la potestad de Dios, como autor de la naturaleza, y en rechazar la fábula inventada recientemente de la majestad plebeya del pueblo soberano. Solamente, en la determinación de la potestad en su sujeto particular existe alguna diferencia (...). A este respecto solamente, de los conceptos por los cuales puede determinarse el sujeto de la autoridad, a saber, el «derecho prevalente» y el «libre consentimiento», nosotros estimamos que el primero es *per se*, y el segundo *per accidens*, y él por el contra-

rio juzga que el segundo sucede por curso natural, y el primero por virtud de algunas circunstancias particulares.

Principios de economía política[1]

[La esencia de la riqueza, según Say, Ricardo y Smith][2]

[1856] 16. Say, seguido en esto de la mayor parte de los economistas, opinó que la riqueza consistía en el valor de las cosas, y que era proporcional al mismo. Oiganse sus palabras: «La richesse est en proportion de la valeur. Elle est grande, si la somme de valeur dont elle se compose est considérable; elle est petite, si les valeurs le sont.» Ricardo va por vía opuesta, y sostiene, contra él, que la riqueza se cifra en la utilidad y está en proporción con ella. Parece que ésta fue también la opinión de Smith; y, si no, aquí están sus palabras: «Un hombre, dice, es pobre o rico según que está en su mano disfrutar de más o menos cosas útiles.»

[Noción de riqueza según el autor]

[1857] A esta segunda sentencia nos adherimos nosotros, para lo cual basta parar mientes en la definición de la riqueza que todos en general admiten. ¿Qué cosa es riqueza? Lo que sirve para cubrir con abundancia, las necesidades de la vida humana: luego, no el valor, sino la aptitud para satisfacer las exigencias de una persona, es lo que forma la riqueza; luego en la utilidad, y no en el valor, consiste la riqueza; de modo que los valores, como el dinero o lo que lo representa, láminas, por ejemplo, o billetes de Banco, en tanto son riqueza en cuanto son medios o instrumento de proporcionarnos otras cosas de cuya utilidad nos ayudamos.

[1858] Cuenta la fábula que un tal Midas, rey de Frigia, obtuvo del Cielo la gracia de convertir en oro cuanto tocaba. Con esto era él dueño, con abundancia indefinida, del mayor valor posible, o sea, un medio de adquirirse todos los demás valores. ¿Era por eso rico? Pobrísimo; y a no haber con tiempo renunciado a aquel privilegio, se hubiera por fuerza muerto de hambre, como el más miserable de la tierra. Pues bien: ser rico y morirse de hambre es, como justamente observa Aristóteles, un absurdo monstruoso *

[Refutación de la tesis de Bastiat]

[1859] 17. Bastiat refuta a la larga la doctrina de Say en esta parte, y pone de manifiesto los gravísimos absurdos donde se viene a parar, confundiendo una con otra estas dos cosas: riqueza y valor. Valga uno de muestra. «La théorie qui definit la richesse par la valeur n'est en définitive que la glorification de l'obstacle. Voici son syllogisme: La richesse

---

[1] Estos textos proceden de la edición castellana de esta obra. Madrid, 1901.
[2] Parte 1, cap. 1, art. 4, pág. 38.
* *Politicorum,* lib. 1.

es proportionelle aux valeurs, les valeurs aux efforts, les efforts aux obstacles; donc les richesses sont proportionelles aux obstacles» *. Luego, para aumentar la riqueza, aumentemos los obstáculos: vengan, pues, contribuciones exorbitantes, embarazos a la exportación; vengan privilegios, monopolios.

[1860] Los raciocinios de este autor serían invencibles si no estribasen en una teoría que forma sus delicias, a saber: que en las permutas la utilidad siempre se da gratis, y sólo los esfuerzos o servicios se compensan unos con otros: este error zapa por su base todas sus demostraciones. Mas, por buena fortuna, ninguna falta nos hacen sus discursos, bastándonos, según dijimos, mirar al oficio de la riqueza, que no es otro sino hacernos cómoda y holgada la vida. Ahora bien: ésta es fruto de la utilidad y no del valor; del valor sólo mediatamente, en cuanto, cambiando cosa con cosa, nos hacemos, por la nueva adquisición, con otras utilidades correspondientes a nuestras necesidades y a nuestros deseos.

Bien puede uno poseer cajones llenos de diamantes, y con todo, si le falta modo de adquirirse con ellos otras cosas útiles a la vida (alimentos, vestido, habitación y demás), veríase forzado a pedir limosna: un rico que mendiga es rico de burlas.

[Error de considerar el valor como el objeto único de la economía]

[1861] 18. Otra consecuencia, falsa como la anterior, del poner la riqueza en el valor, es considerar el valor como único objeto de la economía política. Rossi rebate a la larga esta opinión. «Existen, dice, muchos escritores para quienes no hay más hechos económicos que el valor de cambio. No miran la noción de valor de uso sino, como una pura generalidad, a que puede concederse todo lo más el honor de mencionarla al principio, y de paso, para no volverse a ocupar en ello. Para esos señores, la economía política más es la ciencia de los cambios que la ciencia de la riqueza. Es éste un error, fuerza decirlo, que zapa la ciencia por la base, la mutila y la desnaturaliza» **. Este autor demuestra que, admitida tal opinión, quedan sin explicación gran número de hechos económicos. Citemos algunos por ejemplo. Cuando se trata de expedir mercancías para tal o cual país, ¿acaso no nos regulamos en ello precisamente por la utilidad, y consiguientemente por la demanda que allí esperamos? «¿Cuál es, dice, la causa de que ciertos mercados rebosan de géneros que nunca tendrán despacho? No hay otra, sino que los productores no han estudiado bastante cuál podría ser en tal país determinado el valor de uso (llama Rossi, a ejemplo de Smith, valor de uso a la utilidad de las cosas) de tales o cuales mercancías.» Luego también la utilidad entra en los cálculos de la economía política; y más aún cuando se trata no de la produción, sino de la distribución y consumo de la riqueza.

[1862] 19. Síguese que Rossi opina como nosotros, a saber: que la utilidad y no el valor constituye la riqueza. «Riqueza y valor —escribe— no son en modo alguno la misma cosa, ya que, por poco valor que se posea,

---

* *Harmonies économiques*, ch. VI.
** *Cours d'Economie politique*, 4.ª lec.

se puede llegar al colmo de la riqueza: no son inseparables mucha riqueza y poco valor. Para aquel economista (parece aludir a Say), esas palabras ni siquiera son correlativas.» Y, no obstante, habiendo en otra parte consignado que la riqueza no es sino un valor conmutable, añade: «Aunque la riqueza es un valor conmutable, la riqueza general aumenta con la baratura de las mercancías y de toda especie de productos. Si esta proporción es verdadera, lo serán sus consecuencias. Si, pues, el precio baja hasta cero, evidentemente la riqueza general será, por decirlo así, infinita. Pero, siendo infinita la riqueza, no habrá ya lugar a permutas, pues poseyendo cada cual todo lo que apetece resulta imposible cualquier cambio. Y si cuando la riqueza fuera infinita se acabaría el valor de cambio, ¿cómo es posible que consista la misma en un valor permutable?» *

[1863] A la verdad, tal hipótesis es un sueño porque, al menos en la riqueza que pende del humano trabajo, el precio, por mínimo que sea, nunca llegará a cero. Con todo, adviértase que en las proposiciones condicionales no se atiende a la verdad o posibilidad de la condición, sino meramente a la conexión de la misma con el condicionamiento, y esa conexión subsiste en nuestro caso.

A esto replica Minghetti: «En tal supuesto, se acabó la Economía política» **. Y ¿por qué? Porque no existiendo ya el valor, no existiría ya la riqueza, objeto de dicha ciencia. Respondemos a esto que tal réplica es pobrísima, como fundada en aquella falacia llamada por los dialécticos petición de principio, como que supone que la riqueza es el valor; precisamente lo que negamos a Minghetti y de que él no aduce razón alguna sólida.

[Precio natural, el coste de producción] [3]

[1864] 78. Pues de esas dos se pregunta: ¿cuál es la verdadera? Respondemos: las dos, si se miran relativamente; la una al precio natural y la otra al precio corriente o del mercado. En efecto, si estamos a lo que la naturaleza sugiere, el precio de los géneros debería igualar las expensas necesarias de producción, influyéndose en ellas la renta por los agentes físicos, la ganancia por los capitales, el salario por el trabajo. El coste de producción, entendido de esta suerte, es la norma racional del precio en la venta de los productos.

[Precio de mercado, derivado de oferta y demanda]

[1865] En esto, como veremos, está fundada la teoría de la distribución; mas si se mira, no el precio dictado por la razón, sino el que de hecho tiene lugar, ése, sin duda, no es otra cosa sino el resultado de la demanda parangonada con la oferta, y crece o decrece en proporción directa de la una e inversa de la otra. Si crecen los compradores por necesitar o desear la mercancía, es indubitable que, si ésta permanece la misma en cantidad, el precio alza. Por el contrario, si crecen los vendedores por la abundancia

---

* En el lugar citado.

** *Della Economia pubblica*, l. II.

[3] Parte 1, cap. 4, pág. 92.

de la mercadería y queda igual el número de compradores, el precio baja. Sólo quedarían inmobles los precios cuando (*coeteris paribus*) vendedores y compradores, disminuyesen o creciesen en la misma proporción.

[Relación entre ambos]

[1866] No obstante, confesamos que, aun ateniéndonos al simple hecho, y teniendo cuenta con las inclinaciones nativas del hombre, los precios comunes, en sus alzas y bajas, tienden siempre a aproximarse al precio natural, hasta casi igualarlo. De ley ordinaria, el precio de las mercancías no puede a la larga decrecer más abajo de los gastos de producción, ni subir más arriba. Nadie vende por vender ni produce por producir; el que ejercita una industria lo hace por conseguir una ganancia o ventaja. Podrá, en ciertas ocasiones, pasar por una pérdida para deshacerse de algún género que sin esto no encuentra salida; mas si prevé que la cosa va a ser duradera, abandona la mal comenzada industria para aplicarse a otra cualquiera.

[1867] Y si, por el contrario, logra vender a precio subido sin que falten compradores, entonces, como habrá muchos que busquen la misma industria, resultará de la concurrencia que el precio bajará; pero no más abajo del costo de producción por la razón antes aducida. Por otra parte, el equilibrio del precio efectivo con el precio natural nunca, atendida la suma movilidad de tal materia, será perfecto, por lo cual la ley de proporción mutua entre la «demanda» y la «oferta» será siempre la que regule prácticamente los contratos. «Sean cualesquiera los motivos, según con gran acierto observa aquí Minghetti, que inducen a los hombres a obrar, la antigua fórmula que dice: "El valor está en razón de la oferta y la demanda", es la única fórmula cierta en medio de su indeterminación, como que nada más expresa que el ánimo en que están los dos contratantes *.

[Derecho de gentes y derecho natural y positivo] [4]

[1868] 35. Resumiendo lo dicho hasta aquí, vamos a epilogarlo en puntos separados.

1.º El *jus gentium*, según los teólogos católicos, está entre el *jus naturae* estrictamente dicho y el *jus civile*, puesto que sus dictámenes emanan de la ley natural como consecuencias más o menos mediatas, no como determinaciones de principios generales.

[1869] 2.º Cuando los teólogos le dieron el nombre de positivo fue para oponer el derecho positivo al derecho natural estrictamente dicho, tanto en el sentido de los antiguos juristas (*jus naturale et quod natura omnia animalia docuit*) cuanto en el sentido escolástico, como comprendiendo los primeros principios de la ley natural y sus inmediatas consecuencias. Cierto que, no siendo natural en este sentido el *jus gentium*, debe llamarse positivo, una vez que se quiera dividir el derecho en natural y

---

* *Dell'Economia Politica*, lib. 2.

[4] Parte 2, cap. 2, art. 3, pág. 173.

positivo; mas si el epíteto de positivo se toma en sentido riguroso, en cuanto expresa un derecho puesto por la voluntad humana, *ex condicto aut esse communi placito,* el *jus gentium* no puede llamarse positivo porque *quae sunt, juris gentium, non indigent alicua speciali institutione* *; pero debe llamarse derecho natural, *quia ipsa naturalis ratio ea instituit,* en el bien entendido que se trata no del derecho natural primario, sino del secundario. Los dictámenes de la razón son dictámenes de la naturaleza, porque la razón en nosotros es naturaleza: *Homo est animal rationale.*

[1870] 3.º El *jus civile* es positivo en sentido riguroso, y aun este mismo se deriva del derecho natural estrictamente dicho, no como ilación, sino como determinación de principios universales, verificada por la autoridad pública. De aquí se sigue que, mientras el derecho de naturaleza estrictamente dicho es enteramente inmutable, el derecho civil es del todo mudable: el derecho de gentes es en parte inmutable y en parte mudable, según que sus dictámenes están más o menos conexos con los principios de derecho natural estrictamente dicho.

[La propiedad privada pertenece al derecho de gentes]

[1871] 4.º La propiedad privada pertenece al derecho de gentes porque la dicta la naturaleza, no de un modo absoluto, sino relativo al bienestar humano que de ella se sigue. Santo Tomás enseña esto con toda evidencia, y en uno de los textos arriba indicados, hablando de lo que es justo natural en el sentido ya insinuado, aduce puntualmente el ejemplo de la propiedad privada: *Puta proprietas possessionum* **.

5.º La propiedad privada viene de la naturaleza, no por vía de precepto, sino de autorización, y, por tanto, como facultad moral, no como obligación moral; o, en otros términos, viene de la naturaleza como derecho, no como deber. Síguese que, aunque exija que los otros lo respeten, porque el derecho es inviolable, sin embargo puede la persona renunciar libremente a él, por ser a cualquiera lícito ceder *juri suo.*

[El Estado no tiene derecho a abolir la propiedad]

[1872] 6.º El Estado no tiene derecho de abolir la propiedad privada pues ésta no es un derecho social, sino individual, que no emana del Estado, sino de la naturaleza. Antes el Estado tiene el deber de reconocerla y respetarla y protegerla, como tiene el deber de reconocer y respetar y proteger todos los derechos de que el ciudadano goce en virtud de la naturaleza y que sean, según razón, anteriores a la formación del Estado.

[1873] 7.º Ni aun el consentimiento de todos los Estados sería poderoso para sancionar la abolición de la propiedad privada, porque si bien lo que es derecho de gentes lleva consigo el consentimiento universal o casi universal, todavía este consentimiento se entiende de los hombres en cuanto hombres, no en cuanto miembros de un Estado; y es, además, efecto, no causa, del dictamen de la razón, que concede ese derecho *propter utili-*

---

* Santo Tomás, *Summa Th.*, 2.ª, 2ae. q. LVII, a. 3, ad 3.

** *Summa Th.*, 2.ª, 2ae, q. LVII, a. 4.

tatem humanae vitae, no *civilis vitae.* El único caso en que podría abolirse sería si todos los hombres, tomados uno por uno, consintiesen en ello, como sucedería, por ejemplo, en una sociedad que se formase de náufragos lanzados sobre una isla solitaria, los cuales conviniesen en poseer no en privado, sino en común. Este convenio, por otra parte, no obligaría sino a cada uno de los que habían consentido en ello; no a sus hijos y nietos, quienes reciben el derecho de propiedad de la naturaleza, no de sus antepasados.

[1874] 8.º En cuestión de derechos es preciso mirarse mucho para no atribuir excesivo poder al Estado. Tres cosas hay respecto al hombre que son de inmediata institución divina y cuyas leyes, por lo tanto, son independientes del Estado y son: la personalidad individual, la familia, la sociedad universal de todos los hombres bajo el gobierno directo, aunque invisible, de Dios *. Ahora bien, el derecho de propiedad dimana de la primera y segunda de las tres cosas dichas, bien que con esencial relación a la tercera, que lo limita, según que veremos tratando de la beneficencia.

[1875] 9.º Por lo tanto, son falsas ambas conclusiones del autor de los dos artículos, a saber: que el Estado puede imponer la propiedad común si lo juzga conveniente y que, donde esto decretase la autoridad legislativa, no estaría en pugna con los principios de la Teología católica. No, por cierto: ningún Estado ni poder alguno legislativo es de suyo competente en semejante asunto, y en caso de arrogarse tal competencia obraría en contra no sólo de la doctrina de los buenos teólogos, sino de un derecho evidente dado al hombre por la naturaleza.

[Noción de beneficencia] [5]

[1876] 52. Se llama beneficencia aquella virtud que mueve a hacer bien a otros. *Beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui* **. Nace del amor, porque en el amor va incluida la benevolencia, o sea, el querer bien al amado (amar a alguno y quererle el bien son frases que se toman la una por la otra), y la voluntad, cuando se tiene posibilidad, ejecuta lo que quiere. *In actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amigo; voluntas autem est effectiva eorum quoe vult, si facultas adsit* ***. Amor, benevolencia, beneficencia, son tres conceptos estrechamente ligados entre sí.

---

* Véase nuestro libro *Trattato di Diritto pubblico ecclesiastico,* cap. 4, art. 1.

[5] Parte 2, cap. 4, págs. 190 y sigs.

** Santo Tomás, *Summa Th.,* 2.ª, 2ae, q. XXXI, a. 1.

*** Santo Tomás, *ibíd.,* a. 2. Rigurosamente hablando, el amor dice más que la simple benevolencia. La simple benevolencia es un acto de la voluntad con la cual queremos el bien de otro; pero el amor incluye unión afectiva del amante con el amado, en cuanto el amante considera al amado como una sola cosa consigo mismo o como que le pertenece a él propio. *Amor... differt a benevolentia: importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans, aestimat amatum quodammodo ut unum sibi vel ad se pertinens. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam, non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum.*

[Consecuencias de la propiedad: ricos y pobres]

[1877] 53. Hemos defendido enérgicamente la propiedad privada, tanto mueble como inmueble; la hemos llamado no sólo necesaria para asegurar en la sociedad el orden y la paz y la abundancia de productos, sino también consecuencia natural del derecho que tiene el hombre de mirar por su porvenir y el de sus hijos.

Mas nos encontramos aquí con una gravísima dificultad. La apropiación permanente de la tierra y de lo que en ella se contiene trae en pos de sí, cual consecuencia inevitable, la distinción entre los que poseen y los que no poseen, entre ricos y pobres, entre los que abundan de lo superfluo y los que no tienen lo necesario. Ahora bien, esto no puede ser conforme con los designios de Dios, el cual, junto con la existencia, dio a todos indistintamente el derecho de conservarse con ella mediante los productos de la tierra y los animales. Ni vale decir que el trabajo suple a quien no posee y que ése es propiamente el medio universal dado por Dios al hombre para proveer a la propia subsistencia. Y, en efecto, no siempre puede ejercitarse el trabajo, sea por enfermedad o por vejez, y no pocas veces falta por sobra de concurrentes, y más a menudo aún es insuficiente el salario para cubrir las exigencias más apremiantes de la vida.

[Solución de esta división ricos y pobres: el deber de beneficencia unido a propiedad]

[1878] Esta objeción sería insoluble si al derecho de propiedad no acompañase el deber de la beneficencia; mas no es así, pues este segundo se une al primero como temperamento y contrapeso. Ciertamente, Dios ha ordenado que todo hombre que nace en este mundo tenga derecho a vivir de los frutos de la tierra. *Secundum naturalem ordine, ex divina Providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati* *. Mas para que se reduzca a la práctica el designio de la Providencia no es preciso que la tierra quede en común. Antes bien, esto mismo acarrearía la miseria universal en vez de la riqueza de todos, no siendo posible la producción abundante sin gran laboriosidad, ni ésta sin el estímulo del interés particular. Lo que sí es menester es que a nadie se excluya del goce de lo que la tierra produce, y esto se logra por medio de la beneficencia, dando el rico al pobre lo que le sobra.

[Doctrina de Santo Tomás]

[1879] 54. Oigamos acerca de esto a Santo Tomás. Distingue este Doctor, acerca de los bienes corporales, dos cosas: la posesión y el uso. En cuanto a la posesión, enseña que es lícita a la persona privada. *Licitum est quod homo propria possideat.* Y más, dice que tal posesión es necesaria para la vida humana: *Est etiam necessarium ad humanam vitam,* por las razones que en otra parte hemos aducido. Mas cuanto al uso, añade que

---

* Santo Tomás, *Summa Th.*, 2.ª 2ae. q. 56, a 7.

no debe el hombre tener como propios esos bienes, sino en calidad de comunes, de modo que haga de buen grado participantes de ellos a los menesterosos. Por esto el Apóstol, escribiendo a Timoteo, dice (Epist. 1, c. C., 17): «Manda a los ricos de este mundo que sean fáciles en dar y en comunicar con otros parte de sus propios bienes.» *Aliud, quod, competit homini circa res exteriores, et usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut comunes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostulus dicit* (I *ad Timoth,* último 17), *Divitibus hujus saeculi praecipe, facile tribuere, communicare de bonis,* etc. *

[1880] Lo mismo enseña en otro sitio, diciendo: «Los bienes temporales que el hombre recibe de la Providencia divina son de él en cuanto a la propiedad; mas en cuanto al uso, deben ser no de él solo, sino también de los otros a quienes socorra con lo que le sobra. *Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum, non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quo ei superfluit* **. Y esto es precisamente lo que mandó Cristo Nuestro Señor en el Evangelio con estas formales palabras: «Quod superest, date eleemosynam) (Luc., 11). El propietario, por el mero hecho de serlo, está obligado a ser bienhechor. Es como un ministro de la Providencia divina, la cual obra en el mundo y lo gobierna mediante las causas segundas. Así queda a salvo la propiedad de los asaltos del socialismo y se la presenta como un bien para aquellos mismos que carecen de ella; tan lejos está de perjudicarles.

[Si la propiedad hiciese imposible el sustento de una parte de la Humanidad, existiría delito]

[1881] 55. En el sistema divino todo está bien tratado y es digno de admiración si el hombre, abusando de su libertad, no perturba la armonía del mismo. Si la propiedad hiciese imposible el mantenimiento de una parte del género humano, entonces sí que existiría desorden y delito; mas no lo hace porque la unió Dios al deber de la beneficencia, en virtud del cual está obligado el que tiene de más a socorrer con lo superfluo al que escasea, esto es, al pobre: *Mendicus est qui ab alio petit; pauper qui sibi non sufficit* ***.

[1882] De este modo los dos elementos, pobreza y riqueza, que parecen a primera vista opuestos entre sí, se concilian perfectamente; pues mientras mantienen la diversidad de condiciones, sin la cual no podría subsistir la sociedad civil, se prestan el uno al otro mutua ayuda y consuelo. El rico, sin el trabajo del pobre, no podría conservar sus riquezas, y el pobre, sin el dinero del rico, no hallaría refugio en sus aprietos. Ambos, además, quedan recíprocamente unidos con afectuosas relaciones; el uno como el dador benévolo y el otro como agraciado reconocido, y ambos se ven uni-

---

* *Summa Th.*, 2.ª, 2ae, q. 66, a. 2.
** *Summa Th.*, 2.ª, 2ae, q. 33, a. 5, ad 2.
*** Casiodoro en Santo Tomás, *Summa Th.*, 2.ª, 2ae, q. 187, a. 5.

dos entre sí en los planes de Dios, el cual, si quiso en el pobre el respeto a la propiedad del rico, quiso en el rico la beneficencia para el alivio del pobre. *Pauper et dives obviaverunt sibi; utriusque operator est Dominus* *. Entendida así la propiedad sobre la tierra, no hay magín de socialista que pueda impugnarla.

[Noción de lo superfluo]

[1883] 56. Debemos aquí aclarar tres puntos, y seguiremos en esto a Santo Tomás. El primer punto es qué debe entenderse por superfluo. El Santo Doctor nos enseña que lo superfluo debe entenderse en sentido relativo a la persona, mirada no sólo según su condición social, sino también según la obligación que tiene de proveer a aquellos sobre quienes ejerce un cuidado especial, cuales son los miembros de su familia: *Dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit: respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quo persona dignitatem importat* **. A la verdad, de un modo se ha de tomar lo que excede a lo necesario en un pechero y en un artesano, y de otro en un noble o en un magistrado. Y asimismo, uno es el excedente en quien vive solo y sin hijos, y otro en quien tiene mujer y se ve rodeado de numerosa familia. Verdad es que de este modo no ofrece poca dificultad el juicio en orden a lo superfluo, atendida la mayor o menor extensión a que se presta aquel concepto, y las nieblas con que el egoísmo, la ambición o el amor desmedido de los propios pueden oscurecer el entendimiento; pero se facilita mucho con la idea religiosa, como veremos en el artículo siguiente.

[Obligación de comunicar lo superfluo]

[1884] 57. El otro punto es la naturaleza de la obligación que tiene el rico de dar lo superfluo a los necesitados; resueltamente afirmamos que la obligación es grave porque proviene de una ley rigurosa de la naturaleza. Las cosas que sobran al rico, dice en términos expresos Santo Tomás, son debidas por derecho natural al mantenimiento de los pobres: *Res quas aliquid superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum substentationi.* Y la razón es clara, porque el derecho de todo hombre a vivir de los frutos de la tierra es primario, quiere decir, de aquellos que inmediatamente proceden de la naturaleza y se llaman, por lo mismo, de «jure naturali»; mientras que el derecho de propiedad es secundario, quiere decir, de aquellos que proceden de la naturaleza mediatamente y se llaman por esto de «jure gentium»; síguese de aquí que en la colisión de ambos ha de ceder este último en la parte que las cosas poseídas exceden a las necesidades del poseedor. El derecho de apropiarnos las cosas fue concedido por la naturaleza no en modo absoluto, sino respectivamente a un fin.

[1885] Es este fin el asegurarse para lo sucesivo de un modo pacífico, cierto y abundante los frutos de la tierra necesarios a la propia conser-

---

* *Prov.*, 22, 2.

** *Summa Th.*, 2ae, q. 32, a. 2.

vación y a la de aquellos a quienes tenemos obligación de proveer. Mas si esos frutos pasan de dicha medida y, por otra parte, existen personas a quienes falta lo necesario, aquel excedente no hay razón para que pertenezca al poseedor, pues resultaría en manifiesto daño de los otros, los cuales, teniendo absoluto derecho a conservar la vida, no tienen más medio de conservarla. Ese excedente debe distribuirse a éstos como mantenimiento que les da la naturaleza. Quien lo retiene para sí, viola gravemente la ordenación divina y se arroga un derecho que nadie le concede. Dios concedió el derecho de propiedad bajo condición de que se dé a los pobres lo superfluo. Por esto exclama justamente San Basilio contra el que retiene ese excedente: «¿Cómo no has de ser tú un ladrón, si tienes por propio lo que has recibido para distribuirlo a otros? Del hambriento es aquel pan que tú reservas; del desnudo aquel vestido que tú encierras en el armario; del descalzo aquellos zapatos que tú dejas enmohecerse; del indigente aquel dinero que tú escondes bajo tierra; por lo que haces al prójimo otras tantas injurias cuantas son las cosas que podrías darle y no le das: *Nonne spoliator es tu, qui, quae dispensanda accepisti, propria reputas? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris, quod dare valens es.* *

[El pobre no puede tomar por sí solo lo superfluo]

[1886] 58. Se dirá: si ese excedente es propiedad de los pobres, cualquiera ¿podrá tomárselo para sí contra la voluntad del poseedor, sin que esto sea un robo? Respondemos negando la tal consecuencia: porque aquel excedente es debido a los pobres en general, mas no a tal o cual pobre; y como no puede ello bastar para todos, queda al arbitrio del poseedor a quién ha de dar la preferencia entre muchos pobres: *Quia multi necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus* **.

[1887] 59. En esta decisión es preciso guardar el orden que prescribe la razón, y éste es el tercer punto que intentamos esclarecer. Según dijimos, la beneficencia nace del amor que debemos al prójimo, y el tal amor es mayor o menor según la mayor o menor proximidad que el otro tiene con nosotros. Y esta regla es la que, en igualdad de circunstancias, debe guiarnos en la distribución de las limosnas. Por consiguiente, a los amigos se anteponen los parientes, según el diverso grado del parentesco. Los amigos se anteponen a los simples conciudadanos, los conciudadanos a los

---

* *Hom. super illud, Luc.*, 12. *Destruam horrea mea.*

** Santo Tomás, lugar poco ha citado. «Otras razones se sacan de los mismos teólogos para confirmar esto mismo: que no es el pobre quien ha de juzgar el deber de cada rico, ni si lo cumple o no, y que aun dado que no lo cumpla, no peca contra la justicia, sino contra la caridad, y, por fin, que, aun dado que pecase contra la justicia, no toca a los particulares tomársela por su mano. Ni prueban otra cosa las palabras de San Basilio, entendidas como se debe.» (*Nota del traductor.*)

compatriotas y los compatriotas a los extranjeros. *Exhibitio beneficiorum,* dice Santo Tomás, *est quaedam actio charitatis alios. Et ideo oportet quod ad magis propincuos simus magis benefici.* * Por lo demás, esta regla no es invariable en todos los casos, pudiendo suceder que la mayor indigencia de quien nos es menor conjunto, o su más estrecha relación con el bien público, nos aconseje obrar de otra manera; por lo cual toca a la prudencia la aplicación concreta de aquella regla. *Si autem duorum unus et magis conjunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum; quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis: sed hoc requirit prudentis judicium.* **

[Caso de extrema necesidad]

[1888] 60. Exceptúase el caso de una necesidad gravísima y tan urgente que no sufra demora. Los moralistas la llaman necesidad extrema o casi extrema. En tal aprieto, puede el hombre coger lo que necesite para ocurrir a aquella necesidad propia, en la que no puede valerse de otro modo. *Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis et rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis.* *** Ni el que se apodera así de lo ajeno, bien que sea sin la voluntad del dueño, y aun contra la misma, comete, hablando con propiedad, ningún hurto o rapiña; porque lo grave de la necesidad y la urgencia del caso hace que aquel objeto sea debido a tal determinado pobre. *Non habet rationem furti proprie loquando, quia per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.* ****

[Noción del rédito e interés] [6]

[1889] 81. El rédito es la parte de los productos que corresponde al capitalista, es decir, a aquel que puso los medios necesarios para la labranza, tales como son los aperos, las máquinas, los anticipos para el sustento de los trabajadores y lo demás necesario. Propiamente el mismo capitalista podría llamarse propietario, por serlo de las cosas predichas; mas los economistas han preferido aplicarle el primero y no el segundo de esos nombres, ya para distinguirlo del poseedor del terreno a quien presta auxilio, ya porque las cosas que él posee constituyen lo que se llama el capital. «El capital —dice Ricardo— es aquella porción de riqueza que en un país se emplea en la producción, y consiste en víveres, vestidos, instrumentos, materias primas, máquinas, etc. *****

---

* *Summa Th.*, 2.ª, 2ae, q. 31, a. 3.
** *Summa Th.*, q. 31, a. 3, ad 1.
*** Santo Tomás, *Summa Th.*, 2.ª 2ae, q. 66, a. 7.
**** *Ibíd.*, ad. 2. «Además, en tal caso se le debe justicia, y como la premura no le da tiempo para recurrir a la autoridad, por eso el pobre puede coger por sí lo necesario: es excepción que confirma la regla antes dada». (*Nota del traductor.*)
[6] Parte 2, cap. 5, art. 2, pág. 215.
***** *Principii dell'economia politica,* cap. 5.

[1890] 82. Cuando se trata de una empresa, sea agraria, sea manufacturera, sea comercial, que requiera particular ingenio, destreza y pericia para ser bien proyectada y dirigida, entra en la escena una cuarta persona: el empresario. Este concibe la idea, coordina los medios a propósito y dirige la obra hasta la consecución del fin que se ha propuesto. Hablando en rigor, el empresario desempeña funciones propias; mas con todo, influye con su acción poderosamente en el capital porque, ya lo ponga de su propio haber, ya se lo proporcione de otra parte, siempre es él quien con su talento y su industria lo hace valer y fructificar. A esta parte de la ganancia, propia del empresario, suele a menudo darse en la ciencia económica el nombre de provecho, así como el de interés a la parte que corresponde al capital, tomado simplemente como capital. Mas nosotros, cuando hablamos del provecho, lo entenderemos siempre en el sentido que anteriormente dejamos explicado.

[Es justo que el capitalista reciba un interés]

[1891] 83. Si es justo que el propietario percibe renta por los agentes naturales que suministra, no es menos justo que el capitalista reciba rédito a causa de los medios que proporciona. Aún hay economistas que creen que la renta no es legítima sino porque no es otra cosa más que mero rédito, opinando, con Carey y con Bastiat, que la utilidad que proviene de los agentes naturales es siempre gratuita. De aquí que no se halle otro título en el propietario a una retribución sino el servicio que presta haciendo con sus capitales posible la producción, lo cual, como salta a la vista, es lo mismo que reducirlo a simple capitalista.

[1892] «La distribución de la riqueza, escribe Boccardo, significa la participación de todos los productores en el valor del producto. Todos los productores, aunque sean innumerables, se reducen a dos generales categorías, a saber: capitalistas y operarios. Los propietarios de los agentes naturales empleados en la producción no tienen parte (en cuanto son propietarios) en la distribución porque las utilidades son gratuitas. Solamente en alguna rara excepción, esto es, en el caso de monopolio, es cuando los mismos propietarios perciben, como tales, una porción del producto, que entonces se llama renta. La regla general es que los propietarios no disfrutan más que el fruto del trabajo, presente o acumulado, con el cual cooperan a la producción, solicitando y usufructuando las fuerzas gratuitas de la naturaleza. Dada, pues, una riqueza, el precio en venta de la misma se distribuye en dos partes, una de las cuales, el salario, va a remunerar el trabajo; la otra, el rédito, recompensa el capital.*

[1893] Esta opinión, que en sustancia suprime al propietario, y consiguientemente la renta, no puede aceptarse. Se funda en la falsa idea de que no hay agentes naturales apropiables, lo cual no es otra cosa, en resumidas cuentas, más que negar el derecho de propiedad. El sofisma a que recurren los economistas mencionados es que la naturaleza da gratis las cosas útiles. Sin duda las da gratis, pero no por eso está obligado a darlas gratis el que

---

* Diccionario a la palabra «profitto».

está en posesión de ellas, a no ser que no tuviese derecho para apropiárselas. Por lo cual este sofisma se reduce al error antes indicado de negar el derecho de propiedad.

[El origen del interés es la renta]

[1894] 84. Mas dejemos a un lado tales extravagancias y volvamos al rédito. Este se distingue de la renta y del salario. La renta, como hemos dicho, corresponde a los agentes naturales apropiados; el salario es la remuneración de las fatigas del trabajador; el rédito entra entre ambos, pues que corresponde al capital empleado para que el trabajador pueda con su trabajo hacer que los agentes naturales den el producto deseado. Si se busca su origen primordial, no puede encontrarse más que en la renta. La razón es porque el rédito resulta del capital y el capital resulta del ahorro, el cual supone la renta, puesto que se hace de lo que los agentes naturales produjeron al principio y después se acrecentó mediante el trabajo.

Los primeros que ocuparon tierras y animales pudieron hacer ahorros sobre el consumo diario. Mediante tales ahorros pudieron aplicarse a hacer o a procurarse instrumentos para el trabajo y dar la subsistencia, o una recompensa, a quien quisiera ayudarles en su ejecución. He aquí el origen del capital y el título justo para sacar de él un rédito como fruto de cosa nuestra, porque, o ha sido procurada por nosotros, o nos ha venido por herencia de nuestros mayores. Todo lo demás es progresivo desenvolvimiento de aquellos principios mediante el ingenio y la cultura humanos. Este origen del capital nos parece verlo insinuado por Minghetti, donde dice: «¿Con qué título se presenta el capitalista? Para entender esto es preciso tener una idea clara de la naturaleza y del origen del capital. La mayor parte de los economistas lo definen: un trabajo acumulado, y así caen involuntariamente en el error de poner como única causa de los productos al trabajo. Pero nosotros, que admitimos como concausas perennes a la naturaleza con sus fuerzas y sus primeras materias, debemos atribuir el origen de aquellos también a ésta. Por consiguiente, a nuestro parecer, el capital podría definirse: una sustancia o fuerza natural transformada por obra del hombre y empleada en la producción. Por tanto, el derecho del capitalista se deduce en parte del derecho del operario, y en parte también del poseedor» *. En lo cual de nuevo se manifiesta cómo, sin el derecho de propiedad y de herencia, toda la Economía política vendría a tierra.

[Rédito bruto y líquido]

[1895] 85. El rédito se divide en rédito bruto y rédito líquido. El primero es la cantidad íntegra que el capitalista saca del nuevo producto; el líquido es el que resta después de deducidos los gastos hechos por los salarios de los trabajadores y por el uso de los instrumentos.

Este exceso es propiamente lo que constituye el rédito; y lo restante no es más que reembolso. Si el capitalista no sacase un rédito líquido, inverti-

---

* *Della Economia pubblica,* lib. 5.

ría en cédulas de Banco sus capitales en vez de aplicarlos a la industria. Que además este rédito sea exigido justamente es cosa evidente, puesto que el capital, aunque, hablando en rigor, no es agente de producción (los agentes son dos: la naturaleza y el trabajo), es, sin embargo, medio y requisito para ella, y por eso digno de determinar, variando necesariamente según la variedad de lugares, de tiempos, de personas y según la abundancia mayor o menor de los productos obtenidos. En justicia, parece que debería equipararse con la ganancia que se obtendría si al capital se diera otro empleo igualmente fácil y seguro *; en la práctica sigue la ley de la proporción entre la oferta y la demanda. De aquí se sigue que el aumento de los capitales, por una parte, hace disminuir el rédito o interés, no extensiva, sino intensivamente; y por otra hace aumentar el salario, si no intensiva, de seguro extensivamente, haciendo crecer la demanda de trabajo, a fin de que los capitales no permanezcan inactivos. Haciendo así crecer el trabajo, hace crecer la producción. Desde todos los puntos de vista, pues, aquel aumento contribuye a la prosperidad nacional y es de suyo favorable al bienestar también de los obreros.

[Definición y razón de ser del salario] [7]

[1896] 86. La inmensa mayoría, al menos las tres cuartas partes de la población, no vive más que del salario. Este, como hemos dicho, es la cuota que corresponde al obrero en los frutos de la producción de que él ha sido causa en parte con su propio trabajo. Esta cuota ha recibido el nombre de salario, es decir, de paga convenida por la prestación de un servicio, porque generalmente tiene la forma de retribución diaria, mediante contrato. No pudiendo el operario, generalmente pobre, esperar a la venta de los productos ni exponerse a la incertidumbre del éxito, pacta con el propietario, con el capitalista o el empresario (llamémoslo con voz genérica amo), recibir determinada recompensa (ordinariamente dinero) del trabajo que emplea en la producción. Esto redunda en pro de ambos contratantes: del uno, por las ventajas indicadas; del otro, por verse así libre de importunas injerencias y por los mayores beneficios que espera, justificados por los anticipios que hace y por los peligros a que se expone en cuanto al resultado final.

El salario, como se ve, resulta de un contrato por el cual el obrero pone el trabajo y el amo da la recompensa, ambos de común acuerdo. Trae, por consiguiente, transferencia de dominio. El obrero adquiere pleno derecho a la recompensa convenida y el amo adquiere pleno derecho al trabajo por el cual desembolsa el salario.

---

* Esto vale respecto a los capitales, precisamente en cuanto tales. Porque si se trata de un empresario que lleva adelante una empresa enteramente a su cuenta y riesgo, este tal, después de haber pagado a todos aquellos que le ayudaron (trabajadores, capitalistas, empleados), bien puede adjudicarse todo lo restante del producto obtenido. Si la empresa hubiera fracasado, todo el daño hubiera sido suyo; justo es, pues, que habiendo tenido feliz éxito, sea en beneficio suyo toda la ganancia.

[7] Parte 2, cap. 5, art. 3, pág. 220.

[Refuta de Proudhon]

[1897] 87. Proudhon pretende que el obrero, además del salario, conserva siempre un derecho natural a las utilidades que después se sacan del producto. Pero si el salario se da precisamente como equivalente de la cuota que correspondería al obrero en aquellas utilidades, ¿cómo puede pretenderse que conserve sobre los mismos ulteriores derechos? S así fuese, esa cantidad se pagaría dos veces. ¿Sería esto justo?

¡Sería en verdad gracioso que haciendo tú, lector, construir una casa, los albañiles, después de haber sido pagados por su obra, quisiesen, además, ocupar algunas habitaciones por el derecho natural que tienen en las utilidades del producto! ¡O si, por la misma razón, el sastre, después de haber recibido el precio del traje que te has hecho, pretendiese también usarlo algún día de la semana! Si el obrero te ha cedido su trabajo por el salario que ha cobrado, el fruto de aquél debe pertenecerte a ti: de otro modo, también tú podrías alegar un derecho natural a las utilidades del salario. La pretensión, pues, de Proudhon es no solamente injusta, sino ridícula.

[Cuantía del salario. Teoría de Ricardo]

[1898] 88. El punto verdaderamente serio de la cuestión es el que toca a la cantidad del salario debida al obrero, y de ella trataremos aquí brevemente, dejando a un lado todas las otras cuestiones de menos importancia.

«El trabajo —escribe Ricardo—, como todas las cosas que se compran y se venden, y cuya cantidad puede aumentar o disminuir, tiene su precio natural y su precio corriente. El precio natural del trabajo es aquel que es indispensable para que todos los trabajadores en general puedan subsistir y perpetuar su especie sin aumento ni disminución... El precio corriente del trabajo es el que realmente se paga por él como efecto natural de la relación entre la demanda y la oferta; puesto que el trabajo es más caro cuando escasean los brazos, menos caro cuando abundan.» El autor no se cuida de investigar si, cuando desciende el precio corriente más abajo del precio natural, se ofende a la moral y a la justicia; se contenta con añadir: «Por mucho que el precio corriente se desvíe de la línea del precio natural, tenderá, sin embargo, hacia él, como sucede con cualquiera otra mercancía» *. Así que, para él, el precio natural constituye no una norma del precio corriente, sino solamente un punto alrededor del cual oscila éste como un péndulo. Esta doctrina de Ricardo ha sido acogida más o menos por los economistas posteriores en general. Mas a nosotros de ningún modo nos agrada, y por eso razonaremos más bien la cosa a nuestra manera.

[El trabajo no es una mercancía]

[1899] 89. En primer lugar decimos que el considerar al trabajo como mercancía y al salario como precio es consideración falsa y fuente de graves

---

* Lugar arriba citado.

errores *, entre los cuales el mayor es el hacer perder de vista la dignidad humana del obrero. Que esas frases se usen alguna vez en sentido figurado por analogía, atendida la intervención de la demanda y de la oferta, puede tolerarse, y aún hay economistas católicos que las han usado. Pero una cosa es la analogía y otra la propiedad del lenguaje. En sentido propio, el trabajo no puede en manera alguna llamarse mercancía; debe, en la verdad de los términos, llamarse prestación de obra, y, por lo tanto, al salario, no precio, sino retribución. Trabajo y salario constituyen un cambio; pero un cambio que se ha de expresar con la fórmula no *do ut des*, sino *facio ut des, do ut facias*. La mercancía se considera puramente en sí misma según su utilidad y su rareza y prescinde de su productor. Cuando compras en la plaza, por ejemplo, un pescado, miras a la bondad del mismo con respecto a ti, sin cuidarte de la persona que lo vende o de la que lo pescó. Si hubiese sido recogido en la playa, arrojado por el ímpetu de las olas, para ti sería lo mismo. En el trabajo no sucede así. El trabajo es una acción humana y en la acción no se puede prescindir del agente ni de la calidad del mismo. De donde el trabajo no puede prescindir del hombre ni de los miramientos debidos al hombre.

[Al determinar el salario no se puede perder de vista al hombre]

[1900] De aquí se sigue que, al determinar la retribución del trabajo, no puede nunca perderse de vista el respecto bajo el cual, por ordenación divina, el mismo es pertenencia del hombre. Ahora bien, ¿cuál es este respecto? El de serle medio para proveer a la propia conservación, según la manera con que está naturalmente constituido. *In sudore vultus tui vesceris pane* **. «¡Oh, hombre! —dice Dios—. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan.» Por el sudor del rostro se entiende el cansancio, o sea el trabajo; por pan, todo lo que es necesario para la vida en este mundo: alimento, vestido, alojamiento; y por hombre, la pareja humana (varón y hembra), propagable en la familia. *Masculum et foeminam creavit eos; benedixitque et ait: crescite et multiplicamini* ***. El trabajo, pues, para el obrero es virtualmente todo lo que le es necesario para su mantenimiento y el de su pequeña familia. Si lo emplea en beneficio del amo es necesario que éste le retribuya lo equivalente para guardar así la igualdad en el cambio o, lo que es lo mismo, la justicia: *Justitia aequalitatem importat* ****.

[El precio natural del trabajo es el salario familiar]

[1901] Podemos, pues, establecer que el precio natural del trabajo es aquel que, calculado en el hombre y en el tenue concurso de su mujer (ocupada casi todo en las faenas domésticas), baste para el mantenimiento de ambos y de dos o tres ciaturas, que este número puede presuponerse por

---

* Esto ha sido demostrado sabiamente por el ilustre abogado Burri, en su excelente opúsculo titulado *Il lavoro*.

** *Génesis*, I, 27, 28.

*** *Gén.*, I, 27-8.

**** Santo Tomás, 2.ª 2ae, q. 57, a. 4, ad 3.

término medio, siendo cosa averiguada por experiencia que cerca de la mitad de los que nacen acaban la vida antes de salir de la infancia. A esta norma es preciso que se conforme el salario corriente. Si la supera (y debe en realidad superarla en los oficios menos humildes), tanto mejor; el obrero podrá vivir con alguna comodidad y guardar algo para las desgracias imprevistas. Mas si, por el contrario, no llega a ella sin culpa del obrero, el salario no corresponderá ya a los designios de la naturaleza ni guardará la igualdad exigida por la justicia.

[1902] 90. Con esta opinión, que siempre profesamos nosotros, aun antes de dedicarnos ex profeso a los estudios económicos, nos alegramos de ver conforme a Steccanella en su obra doctísima sobre el comunismo, en la cual, después de haber discutido las opiniones de los principales economistas acerca del salario, concluye: «He aquí la diferencia que hay entre la sentencia de los economistas modernos y la nuestra. Para ellos, el precio equivalente a lo necesario es el precio medio del trabajo; para nosotros es el ínfimo, y, por tanto, debajo de éste está la injusticia. También admitimos nosotros, como ellos, que la oferta y la demanda influyen en el precio del mismo; pero no podemos admitir que influyan de manera que llegue a ser justo lo que se demuestra ser injusto. Y con los argumentos que hemos expuesto se demuestra ser injusto, ya se considere la calidad del servicio personal prestado por el obrero, ya se juzgue por la estimación de los mismos economistas, ya se aprecie por la utilidad intrínseca del trabajo que debe ser recompensado. De donde se sigue que el principio regulador de la retribución conforme a justicia es que en los tiempos ordinarios equivalga por lo menos a lo necesario para la vida en la clase obrera» *.

[1903] El ilustre fundador de la Economía política, Adam Smith, parece enseñar también esta sentencia, puesto que escribe: «Hay cierto límite bajo el cual es imposible reducir por largo tiempo los salarios ordinarios, aun de las especies más humildes del trabajo. Un hombre debe siempre vivir de su trabajo, y sus salarios deben, a lo menos, ser suficientes para mantenerlo. Deben aún, en la mayoría de los casos, ser algo más que suficientes: de otro modo no le sería posible criar una familia.» Y más abajo: «Parece cierto que, a fin de criar una familia, el trabajo del marido y de la mujer reunido, aun en las ínfimas clases del trabajo común, debe ser capaz de ganar algo más de lo precisamente necesario para su manutención» **.

[Explotación de los obreros]

[1904] Pero, por desgracia, en la práctica pasan las cosas de muy distinta manera. Los obreros, en su gran mayoría, apenas sacan del trabajo lo necesario para no morirse, más bien que para vivir. Esta es una llaga gangrenosa que corroe y mata al cuerpo social. Ella justifica los clamores del pobre y suministra a los socialistas un arma terrible, que manejan con buen éxito. Ni siempre puede inculparse a los jefes de las industrias o dueños de fábri-

---

* *Del Comunismo*, «Eccl.», lib. 2, cap. XV.

** *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, lib. 1, cap. 8.

cas de que, por codicia de acrecentar sus ganancias, tengan bajos los salarios. Esto sucede a veces con amos avaros y crueles.

Mas, de ordinario, los mismos amos son víctimas del sistema económico que está generalmente en vigor. La concurrencia sin freno, de que hablaremos en el capítulo siguiente, hace que bajen sin cesar los precios de las mercancías; y para poder vender a bajo precio y no dejarse vencer de los competidores, los dueños de industrias se ven con frecuencia obligados a escatimar más y más los salarios. A esto contribuye también la excesiva producción por causa de las máquinas y el peso siempre creciente de las cargas públicas. De aquí se sigue que la condición de los trabajadores empeora de día en día. A curar esta llega deberían dirigirse principalmente los desvelos de los gobernantes, la cristiana caridad de los particulares y los diligentes estudios de los economistas. Si la Economía pública no logra sugerir remedio a tanto mal, es ciencia vana.

[Noción de libre concurrencia]

[1905] 91. Por libre concurrencia se entiende la plena libertad dejada a cada ciudadano respecto a la industria, al comercio, a los contratos, a todo, en fin, lo que toca a la producción y a la distribución de la riqueza social. Podría definirse: la exclusión absoluta de toda intervención gubernativa en las funciones de la vida común del país. Su concepto es del todo opuesto al concepto socialista, el cual querría, por el contrario, que el capital, el trabajo, la distribución de los productos estuviese bajo el dominio y dirección del poder público. Este segundo sistema se manifiesta por sí mismo absurdísimo; como que convertiría la sociedad civil en una abadía y haría que el Estado absorbiera todas las fuerzas individuales de los súbditos. Ningún hombre que tenga entendimiento puede tomar en serio semejante sistema, y por eso nosotros no desperdiciaremos el tiempo en hablar de él. Pero sí debemos tratar del otro sistema, que ofuscó y ofusca constantemente las inteligencias de muchísimas personas sensatas.

[Los monopolios artificiales son producidos por la libre concurrencia]

[1906] (...) Esto supuesto (la clasificación de monopolios en legales y artificiales), decimos que esta última clase de monopolios son fácilmente producidos por la libre concurrencia. La concurrencia, sin freno alguno de la ley, deja las operaciones económicas a disposición de las tendencias individuales; o, en otros términos, las abandona a las luchas del egoísmo. Aplica en cierto modo a la riqueza lo que los darwinistas dicen de la lucha por la existencia, en el cual los más fuertes triunfan y son derrotados y deshechos los más débiles. Después de la refriega, tanto en la una como en la otra, quedan dueños del campo los más poderosos. Los grandes propietarios, los grandes arrendatarios, los grandes empresarios, los grandes capitalistas, es decir, los que poseen medios para mejorar en grande la agricultura, abrir inmensos talleres, emplear máquinas costosísimas, emprender tráficos colosales, harán suya toda la producción, todo el cambio, todo el comercio, y dictarán leyes a todas las clases inferiores. De este modo se encerrará en manos de pocos la distribución de los salarios, que el obrero tendrá que procurarse

en cantidad cada vez menor y a costa de intolerables fatigas; y los contratos leoninos, que se decían eliminados, volverán a entrar en casa por la puerta falsa.

[1907] 103. No sólo quedarán hundidos los trabajadores, sino también los modestos propietarios, los comerciantes en pequeño y los colonos y empresarios de mediana fortuna; todos los cuales, no pudiendo a la largo sostener la lucha, después de haberse agotado en la contienda, tendrán por último que deponer las armas y rendirse o discreción del vencedor. Se responde: A esto pone remedio la asociación. De ningún modo: Trasládese a ella lo que acabamos de decir de las personas individuales y el efecto será el mismo (...).

No se crea, por tanto, que los clamores del socialismo contra la libre concurrencia, abandonada por completo a las caprichosas alternativas de la demanda y de la oferta, hayan de despreciarse con ligereza. Tienen mucho de verdad y es menester hacerles justicia si no se quiere que triunfen.

[Las huelgas, consecuencia de la libre concurrencia] [8]

[1908] 104. Otro corolario de la libre concurrencia es la justificación de las huelgas. Consisten éstas en la simultánea cesación del trabajo, por lo menos de una clase de obreros, a fin de obtener del amo mejores condiciones, principalmente en cuanto al salario. Es éste un fenómeno, el cual, si bien no desconocido de los antiguos, sin embargo, en la forma que hoy día ha tomado, y más con tanta extensión y frecuencia, puede decirse propio solamente de nuestro tiempo. No hay por qué maravillarse, ya que también es propia sólo de nuestros tiempos la concurrencia desenfrenada que de ellas brota espontáneamente.

[1909] Todos saben los funestos excesos de tumultos, de atropellos, de atentados contra la propiedad y contra la seguridad pública y privada con que los trabajadores suelen acompañar esas huelgas. En esto no hay duda que son ellos culpables y merece que se les reprima y castigue severamente. Sobre todo, es inicua y brutal la sinrazón de obligar a sus compañeros, contra su voluntad, a que los sigan en la rebelión. Si algunos obreros creen más conforme a los propios intereses continuar trabajando y contentarse con las horas de trabajo y el jornal pactado, ¿con qué derecho vienen esos otros a imponerles su voluntad y forzarles a que les sigan con amenazas, insultos y malos tratamientos? ¿No son ellos dueños de sus propios actos? Esta injusta exigencia, esta injuria a la libertad del ciudadano, esta perturbación de la paz pública, merece todo el rigor de la ley.

[Derecho del obrero a la huelga]

[1910] 105. Pero hecha abstracción de tales excesos, y mirando las huelgas en sí mismas, decimos que, puesta la libre concurrencia, tiene a ellas derecho el trabajador y no puede con justicia ser impedido o condenado. Son las huelgas como una especie de represalia lícita en la guerra (y guerra

---

[8] Parte 2, cap. 5, art. 4, pág. 235.

puede llamarse la libre concurrencia hoy día) y el único medio que resta al trabajador oprimido, no teniendo tribunal alguno legítimo a que pueda recurrir.

Se dirá contra esto que queda al arbitraje. Así es, y nosotros opinamos que aun en las condiciones presentes sería útil para el mismo obrero semejante recurso, ya que no puede permanecer mucho tiempo sin trabajo, atendida la necesidad que tiene del salario para librar del hambre a sí y a sus hijos. Mas si el amo rehusa conformarse con la sentencia de los árbitros, ¿cómo dirimir la contienda?

[1911] 106. Otra objeción. Una huelga, se dirá, aunque no se cometa en ella violencia alguna, redunda en grave daño de la sociedad, suspende la producción, paraliza el comercio, priva de ganancia a los capitales, perturba el orden económico y hace carecer tal vez a los ciudadanos hasta de los artículos necesarios a la vida. Por consiguiente, la sociedad tiene derecho a prohibirlas, aun con sanción de graves penas.

Sin duda la sociedad tendría ese derecho cuando llenase ella, respecto del trabajador, el deber que tiene de protegerlo contra los agravios de un amo avariento. Mas ahora, qué da. En lo antiguo, el obrero tenía en las corporaciones de artes y oficios un patrono y un defensor; mas, después que la Revolución les ha otorgado el inestimable beneficio de desatarles de aquellos lazos, han quedado aislados y a merced de quien quiera comprar sus sudores al menor precio posible. La libertad que se les ha dado se les ha convertido en amarga ironía, en libertad de la indigencia.

Bien sabemos que no siempre son censurables los capitalistas o los dueños de fábricas, porque también ellos se ven forzados por la desmedida concurrencia a ser parcos con el obrero en la remuneración. Para ser más generosos, tendrían con frecuencia que renunciar a toda ganancia, lo que no puede justamente exigírseles. Pero esto no prueba que las huelgas sean injustas; tan sólo prueba que el sistema económico mismo es disparatado. Consecuencias absurdas no pueden deducirse sino de premisas también absurdas.

[Política social. Aspectos][9]

[1912] 108. A dos puntos podemos reducir la acción del gobierno (de ella dice en esta misma página Liberatore que «los hechos económicos son, al par que individuales, sociales; bajo el primer aspecto requieren libertad; pero bajo el segundo exigen la dirección de gobierno», y cita a Sismondi) en economía política: defensa de los débiles, dirección de los fuertes.

En cuanto a la primera, en la cual consiste el principal deber de la autoridad, he aquí los objetos a que con especialidad debería dirigir su solicitud en el trabajo de las fábricas y talleres.

[1913] I. «El padre de familia».—Como en otra parte hemos dicho, el trabajo del obrero fuera de casa no debería pasar de nueve o, a lo más, de diez horas. Si se quiere obreros honrados es preciso no tenerlos mucho tiempo alejados de la familia. Déjeseles el tiempo necesario para cultivar los

---

[9] Parte 2, cap. 5, art. 5, pág. 240.

afectos domésticos, para tener cuenta con sus propios negocios y para ejercitar sobre la consorte y los hijos aquella autoridad que la naturaleza, o más bien Dios, los ha revistido. Sobre todo, no se les prive del reposo de los días festivos, a fin de que puedan atender a los deberes religiosos y restaurar las fuerzas quebrantadas con las fatigas semanales.

[1914] II. «La mujer».—La delicadeza de la mujer no le permite hacer trabajos muy duros y pesados y, sobre todo, aquellos que ejecutan juntamente personas de ambos sexos. El Gobierno debería prohibir absolutamente semejantes trabajos donde no puedan ordenarse de manera conveniente. El miramiento que a la mujer se debe es de importancia suma en la sociedad civil. Pero, más que a la cualidad del trabajo, hay que tener a la vista la misión providencial de la mujer. Es un hecho universalmente reconocido que ella es la que forma la familia y la guarda cual ángel tutelar. No debería, pues, permitirse nunca que su trabajo fuera de casa la tenga de tal modo ocupada que falte en lo más mínimo a los deberes de esposa, si está casada, y de madre, si tiene hijos. Leemos con placer, en un tratado muy reciente de Economía política, aconsejarse que la mujer que tiene hijos todavía pequeños renuncie por completo a trabajar en las fábricas, de modo que la trabajadora de talleres sea o doncella ya adulta, antes de contraer matrimonio, o madre que tenga hijos ya crecidos; con tal que no cause perjuicio a sus demás deberes domésticos *.

[1915] III. «Los niños».—Otro punto importantísimo de la defensa que el Gobierno debe a los débiles es la edad infantil. No debe en manera alguna tolerarse que los futuros artesanos sean aplicados al trabajo en edad demasiado tierna, ni que se les impongan fatigas superiores a sus fuerzas. La edad, a mi parecer, no debería de ser menos de doce años cumplidos. Mas, sobre todo, es preciso mirar que el taller, con la duración del trabajo, no sustraiga demasiado al muchacho a los cuidados de sus padres, que deben formar su corazón, y que no se convierta, por los ejemplos y lenguaje de otros, en daño de su inocencia. A la edad pueril se debe una reverencia casi religiosa, y en ella el futuro trabajador recibe los gérmenes, buenos o malos, que después han de desarrollarse y dar frutos. Ni se espere poderlos suplir con la enseñanza pública: ninguna escuela suple a la familia y ningún maestro al labio materno.

[1916] IV. «Precauciones en los trabajos peligrosos o insalubres».—En cuanto a esto, no podría inculcarse bastantemente el deber del Gobierno. Se trata de la salud y de la vida de tantos hermanos nuestros que con tanto peligro trabajan por el bienestar ajeno. Horror causa oír las tristes y frecuentes desgracias que suceden muy a menudo por incuria y avaricia de los que están al frente de los trabajos. La severidad del Gobierno nunca será demasiada contra semejantes amos o jefes.

---

* «Les jeunes mères devraient, autant que possible, renoncer au travail des fabriques, l'ouvrière d'usine ne serait plus alors que la jeune fille adulte avant son mariage, venant en aide à sa famille et s'amassant une petite dot, ou la femme ayant des enfants déjà grands et sans détriment grave pour les siens.» *Précis d'Economie politique*, par Paul Leroy-Beaulieu, membre de l'Institut, professeur d'Economie politique au Collège de France: París, 1888, première partie, ch. 8.

[1917] V. «Salario».—Nosotros juzgamos que, atendida la triste condición a que hoy día se ve reducida aquella clase de artesanos que ejecuta la parte más material del trabajo, el Gobierno tiene derecho de establecer en el salario un mínimum del cual no sea lícito bajar y de exigir con rigor su observancia. Si, como ya arriba hemos indicado *, la retribución del trabajo que no baste al mantenimiento del obrero es una ofensa a la justicia, no vemos por qué no pueda intervenir en impedirla el poder público, cuya principal atribución es cabalmente la defensa de la justicia entre los súbditos. Sólo en cuanto al aumento sobre el mínimum fijado debería dejarse libertad de pactar.

[1918] 109. Respecto al segundo punto, o sea la dirección de los fuertes en el campo económico, nosotros no podemos entender cómo personas serias puedan tener por bueno el método de abandonar completamente la marcha de los hechos económicos a las tendencias individuales: Dejad hacer, dejar pasar. Esas personas querrían un efecto sin causa, a saber: el orden en la multitud sin una inteligencia ordenadora. Mas si del solo choque de los intereses privados puede nacer el orden en economía, no se ve por qué no deba decirse lo mismo de los demás ramos de la acción social, y, así, la mejor forma de Gobierno político será la Anarquía. Los defensores de la libertad ilimitada en economía recuerdan con grandes lamentos los daños que resultaban cuando los Gobiernos encadenaban toda función económica con barreras, con prohibiciones, con privilegios sin tasa. Pero ese proceder es muy sofístico: argüir del abuso para destruir el uso. Si la economía social debe tender al bien común, no puede eximirse de la dirección de aquella autoridad a quien incumbe la providencia y cuidado de ese mismo bien común. Todo está en que ella gobierne sabia y justamente; pero, de todos modos, es preciso que gobierne.

[1919] 110. El lector entenderá por sí mismo que lo dicho hasta aquí en general se aplica también al libre cambio de unas naciones con otras, por lo que mira a la exportación e importación de los objetos de comercio. Nosotros actualmente presenciamos un fenómeno singular. Después de haber gritado por más de un siglo contra el «Proteccionismo», en favor de la plena libertad de comercio, vemos a los Estados europeos, aun los más liberales, tomar en orden a los cereales providencias gravísimas contra la concurrencia de Asia y América. Quiere decir que al fin y al cabo se ha descubierto que el famoso «laissez faire, laissez passer», tomado en absoluto, es un axioma necio. Todo Estado tiene la obligación de proteger modernamente la industria interior del país, de modo que no reciba ésta daño de la competencia extranjera. Debe vigilar, sobre todo, la introducción de aquellos géneros que tienen relación con la higiene y la moral pública. Ni vale objetar el pequeño detrimento que de tal protección proviene a veces al bolsillo de los consumidores; porque cualquiera entiende fácilmente que el ciudadano no debe mirar tanto por sus intereses particulares que pierda de vista los sacrificios a que en algunas circunstancias le obliga el bien común, el cual, al fin y al cabo, redunda también en provecho suyo.

---

* Capítulo 5, art. 3, n. 89.

[Acción social internacional] [10]

[1920] 111. La protección que el poder público debe a los débiles incluye, como hemos visto, que los defienda de la concurrencia desenfrenada, interviniendo para limitar y regular el trabajo en las fábricas, señaladamente el de las mujeres y de los niños, y para establecer un mínimum en el salario, bajo el cual no se permita descender. Mas si estas medidas se tomasen sólo en un Estado, sin que los otros lo imitasen, resultaría en aquél una grave dificultad en lo que toca al precio de las mercancías, respecto al cual mal podrían los productores del país sostener la concurrencia extranjera a causa de la desigualdad del coste de la producción. Esto demuestra que el medio insinuado tendría que ponerse en práctica por todos los pueblos civilizados, cuyos Gobiernos habrían de convenir entre sí el establecer en este particular, y de común acuerdo, reglas generales. Esto no debe reputarse imposible, considerando que la cuestión social u obrera, como también se llama, interesa a todos los Estados, los cuales tienen el deber de buscar el modo de satisfacer a las justas quejas y proveer de una manera llevadera a la parte más numerosa de la sociedad civil. Esta razón, moral y política a la vez, es de tan gran peso, que prepondera con mucho a la otra económica que arriba indicábamos.

[1921] 112. Y el plan parece estar en vías de ejecución, puesto que en el Parlamento helvético el diputado De Courtins, economista doctísimo y orador elocuente, propuso al Gobierno entablar negociaciones acerca de este punto con los diversos Estados de Europa, siendo en esto apoyado por el diputado Favon. La Asamblea federal aprobó por unanimidad dicha propuesta, y el Gobierno de Suiza ha dirigido ya a las diversas cortes la invitación para una confederación, que se tendrá en Berna, a fin de entenderse sobre los puntos siguientes: 1.º Prohibición del trabajo en los domingos. 2.º Determinación de un mínimum de edad para ser recibidos en las fábricas. 3.º Determinación de la duración máxima del trabajo diario para los obreros jóvenes. 4.º Prohibición de emplear a los niños y a las mujeres en trabajos peligrosos y nocivos a la salud. 5.º Limitación del trabajo nocturno para las mujeres y obreros no adultos.

[Lujo. Sus perniciosos efectos] [11]

[1922] 24. No faltan economistas que alaban el lujo; pero la mayor parte lo reprueba. Nosotros vamos con estos segundos por dos razones: por los efectos perniciosos que produce y por la intrínseca malicia que encierra. El lujo, por su naturaleza, tiende a arruinar las familias, dando al través con sus patrimonios, por más pingües y florecientes que sean. Quien dice lujo dice consumo, y consumo en grande, o siempre creciente, porque el lujo no tiene límite fijo, sino que siempre ansía sobreponerse a los competi-

---

[10] Parte 2, cap. 5, art. 6, pág. 242.
[11] Parte 3, cap. 2, pág. 280.

dores y traer hacia sí las miradas y la admiración de los otros. Pues bien, el consumo lleva consigo la destrucción.

[Arruina a los ricos y no favorece a los pobres]

[1923] Además, mientras que el lujo arruina a los ricos, no favorece a los pobres; antes aumenta cada vez más su miseria. Montesquieu dijo: «Si los ricos no gastan mucho, los pobres morirán de hambre. Lo contrario se verifica si se trata del lujo; morirán de hambre los pobres si los ricos se entregan al lujo.» Y en verdad el haber del pobre consiste en dos cosas: en el propio trabajo y en la ajena beneficencia. Ahora bien, entrambos elementos disminuyen a medida que crece el lujo del rico. El lujo no es benevolencia, sino egoísmo, y seca, por consiguiente, la fuente misma de la beneficencia. Además, absorbiendo el lujo los haberes del rico, no le deja con qué acudir a la indigencia ajena. Disminuyendo, además, los capitales, disminuye poco a poco el trabajo que el capital alimenta. «La miseria —dice con gran acierto Say— camina siempre sobre las huellas del lujo. Un rico fastuoso emplea en preciosas joyas, en suntuosos banquetes, en palacios magníficos, en perros, en caballos, en galanteos, valores que, empleados productivamente, habrían proporcionado trajes bien forrados, alimentos nutritivos, muebles cómodos a una infinidad de personas trabajadoras, condenadas a permanecer ociosas y miserables. Merced al lujo, el rico lleva hebillas de oro y el pobre no tiene zapatos; el rico está vestido de terciopelo y el pobre no tiene camisa» *.

[Rencor en los pobres que produce]

[1924] De aquí el rencor profundo y concentrado de las clases desvalidas contra los que nadan en las delicias, cuyo fausto es para los pobres un insulto. Que los ricos se procuren cierta esplendidez conforme a su posición es cosa que a todos parece razonable y que no excita irritación, al menos en la parte juiciosa del pueblo; mas el fausto inmoderado y escandaloso, las diversiones excesivas, sin otra razón de ser más que la vanidad y el regalo, esto es lo que exaspera los ánimos de los que no tienen y los mueve a despecho, a envidia, a ira y a resoluciones desesperadas y subversivas. El lujo, con su fulgor, atrae a sí los ojos, seduce los ánimos, los enamora de los placeres, engendra vivísimos deseos de goces; y una sociedad en que todos quieren gozar y pocos pueden lograrlo, necesariamente se ha de convertir en un campo de batalla, o más bien en un infierno.

[Impele a buscar riquezas por cualquier medio]

[1925] 25. Otro efecto malísimo, y no raro, del lujo es que impele a buscar riquezas por cualquier vía, aunque sea deshonrosa y vil. «Cuando el amor del lujo —observa de nuevo Say— inspira el deseo de ganar, ¿son acaso bastantes los medios lentos y limitados de la verdadera producción para la avidez de sus deseos? ¿No se cuenta más bien con las ganancias rápidas y

---

* *Traité*, etc., lugar citado.

vergonzosas de la intriga, industria ruinosa para las naciones, como que nada produce y sólo se aprovecha de los productos ajenos? Entonces el bribón pone en juego todos los expedientes de su despreciable ingenio; el intrigante especula con la oscuridad de las leyes; el que está en el poder vende a la incapacidad y a la iniquidad la protección que está obligado a prestar gratuitamente al mérito y al derecho.» «He visto en una cena —dice Plinio— a Paulina cubierta con un tejido de perlas y esmeraldas que valía cuarenta millones de sextercios», como podía probarlo, según decía, con sus libros de cuentas: debíalo a las rapiñas de sus antepasados. «Sulio, a fin de que su sobrina pudiese presentarse en un convite cargada de joyas —añade el escritor romano—, consintió en difundir la desolación en varias provincias, en ser difamado por todo el Oriente, en perder la amistad del hijo de Augusto y, por último, en morir envenenado» *.

[Contradice el fin de las riquezas]

[1926] 26. Aunque no es menester recurrir a los tristes efectos del lujo, cuando él por sí mismo se manifiesta intrínsecamente malo. El lujo es perversión del orden en materia de costumbres, porque contradice al fin para el cual la naturaleza nos ha concedido el uso de las riquezas. Emplea los bienes exteriores no en satisfacer las necesidades verdaderas del hombre, sino la sensualidad y la ostentación. Dilapida locamente lo superfluo, que por naturaleza está ordenado para socorro de los pobres. Por dos razones, pues, pervierte el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, por dos razones también se opone a la moralidad de las acciones humanas. Santo Tomás enseña que lo superfluo se debe por derecho natural al sustento de los pobres: *Res, quas aliqui superabundante habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi* **.

[Viola el derecho del pobre a lo superfluo]

[1927] Y la razón de todo es porque la apropiación de las cosas exteriores, la cual es de derecho natural secundario, no puede frustrar para ningún hombre lo que es de derecho natural primario; es decir, el sacar de aquellas cosas lo que es necesario al mantenimiento de la vida. La naturaleza autoriza la propiedad porque es necesario para asegurar de una manera estable la subsistencia del individuo y de la familia; pero es condición esencial de la misma que el propietario que ha llegado a ser rico dé a los pobres lo que le sobra de lo necesario y conveniente al propio estado. Pues el lujo anula esa condición, disipando aquel superfluo en los caprichos del dueño. Luego encierra en sí una verdadera violación de los fines que se propone la naturaleza, y desde ese punto de vista justifica la acusación del Proudhon: «La propiedad es un robo.» Fórmula blasfema, si se entiende de la propiedad honesta y bien entendida, la cual procede de Dios, pues procede de la naturaleza; pero fórmula que tiene su parte de verdad si se trata de la propiedad empleada en el lujo y el fausto; la cual retiene y despilfarra lo superfluo debido a los pobres.

---

* *Traité d'Economie politique,* lib. 3, cap. 5.
** *Summa Th.*, 2.ª, 2ae.

JOSE MANUEL ORTI Y LARA (1826-90)

Introducción al estudio del derecho y derecho natural[1]

[Justicia conmutativa][2]

[1928] 52. La justicia conmutativa, llamada por antonomasia justicia, es la que media en los contratos y conmutaciones guardando un medio aritmético en la cosa misma que constituye su objeto (*medium rei*) y mirando directa y principalmente al bien particular de los miembros de la sociedad, los cuales ordena entre sí de forma que cumpla cada cual con lo que pide el derecho de los otros. Por medio aritmético se entiende aquí la perfecta igualdad o proporción aritmética entre la cantidad dada y la recibida sin pecar por exceso ni por defecto, sino poniéndose en un medio entre dos extremos.

Dos cosas debemos advertir en este lugar: la primera, que la justicia conmutativa no sólo ordena entre sí a las personas físicas o propiamente dichas, sino también a las que llaman morales o jurídicas o cuasi personas, v. g. un colegio, o la misma república, siempre que se trata del mío y del tuyo; la segunda, que las conmutaciones de que proceden los deberes de justicia, unas son voluntarias y otras involuntarias. Son involuntarias las que se hacen por mutuo consentimiento de las partes, v. g. por medio del contrato de compra-venta; e involuntarias las que proceden de delito o de daño hecho injustamente, en cuyo caso su autor está obligado y puede ser compelido contra su voluntad a la oportuna reparación.

[Justicia distributiva]

[1929] 53. Oficio de la justicia distributiva es distribuir entre los miembros del Estado los bienes y cargas comunes de la república en proporción a los méritos y facultades de cada uno. La justicia distributiva ordena, pues, a la sociedad respecto de sus miembros, o sea al todo con relación a las partes, así como la conmutativa ordena las partes entre sí. Los actos de la

---

[1] Los textos recogidos proceden de la edición de esta obra en Madrid, 1874, Imprenta de Pascual Conesa.

[2] Sec. 1, cap. 6, pág. 102.

justicia distributiva ejercítalos únicamente el príncipe u otro gobernante; aunque también puede decirse que de ella participan los súbditos en cuanto se contentan con la justa distribución *. Esta virtud, a diferencia de la anterior, usa de la proporción geométrica, porque no a todos les da lo mismo, que sería una igualdad monstruosa, sino a unos da más y a otros menos, conforme a lo que cual debe llevar según sus méritos y facultades.

La justicia distributiva no contiene plena y perfectamente la razón de justicia propia y rigurosa: 1.º, porque no se refiere a otra persona adecuada o totalmente distinta de quien la ejercita, sino dice la relación al Estado, el cual no se distingue completamente de cada uno de sus miembros, así como el todo no se distingue por completo de cada una de sus partes; 2.º, porque la cosa no es aquí estrictamente debida con la misma fuerza que en los casos de conmutación: así, del que no guarda esta especie de justicia no se dice en rigor que es injusto, sino aceptador, de personas, y no está obligado a la restitución.

[Definición del dominio] [3]

[1930] 74. El dominio, a que hoy generalmente se da el nombre de derecho de propiedad **, es sin duda uno de los más importantes derechos que el hombre puede adquirir sobre las cosas corporales. Podemos definirlo: derecho de usar y disponer de alguna cosa corpórea. Este derecho supone entre el sujeto a quien pertenece y la cosa a que se refire cierta conexión en cuya virtud puede aquél usar y aún abusar de ella ***, sin hacer a otro injuria, del modo que bien le pareciere, v. g. vendiéndola, donándola y hasta destruyéndola.

La propiedad así definida, ¿es de derecho natural? ¿De qué modo pudo establecerse esa conexión de cosas corpóreas determinadas con sus respectivos dueños? ¿Cuál es la naturaleza de la relación que tienen con ellos las cosas sujetas a su dominio? Y por último, ¿se adquiere este derecho en términos de rigurosa justicia, o sea de forma que no pueda ser violado sin contravenirse a la ordenación divina que nos hace manifiesta la razón natural?

[Origen de la división de bienes]

[1931] 75. Cuanto a lo primero, es indudable que en el principio las cosas corporales eran comunes: Dios concedió la tierra sin división alguna a

---

* «Sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitor, in quantum scilicet sunt contenti justa distributione.» *Div. Thom.*, 2.2, q. 61, art. 1 ad. 3.

[3] Sec. 2, cap. 7, pág. 132.

** El término propiedad es más vago que el de dominio, porque unas veces se emplea como equivalente de éste y otras para significar la nuda propiedad, o el que llaman los autores dominio directo, que es la facultad de disponer de alguna cosa cuyo uso pertenece a otra persona de la cual se dice que tiene el dominio útil. Esto se ve claramente en el usufructo, donde uno tiene el *jus proprietatis* y otro el *jus utendi et fruendi.*

*** No se crea por esto que el derecho apruebe semejante abuso: lo que decimos es que el que así abusa de su propiedad no viola el derecho de otro, no hace injuria a nadie, ni falta a la justicia conmutativa; lo cual no impide que su acto pueda ser contrario al bien común, el cual está interesado en qué nadie destruya sus cosas.

nuestros primeros padres y a sus descendientes. Pero semejante estado de cosas no fue ni pudo ser naturalmente durable; la misma Escritura nos da por hecha la división, como puede verse en aquel pasaje donde se refiere que «Abel ofreció (al Señor) de los primogénitos de su ganado». Esta división, añadimos, es natural; no, a la verdad, porque la prescriba el derecho natural, sino porque la naturaleza humana, como perfectible que es, tiende y está llamada a constituir sociedades civiles; y es una verdad indisputable que el derecho de propiedad privada es una de las bases del orden social sin la cual la sociedad no puede subsistir. Por lo cual es sentencia muy común entre los doctores ser la división de los bienes una institución del derecho de gentes incorporada por todos los códigos civiles.

[La ocupación, forma de la división de bienes]

[1932] 76. ¿Por qué modo se hizo aquella primera división de los bienes en un principio comunes? Este modo debió de ser la ocupación permanente de las cosas que antes no tenían dueño (*vere nullius*) con ánimo de hacerlas propias; de cuya ocupación se origina naturalmente el dominio ¿Mas por ventura el que primero ocupara una cosa perteneciente en un principio a todos los hombres en general no puede decirse que por el mismo caso los excluía a todos ellos de esta especie de dominio ejercido antes en común y que violaba de esta suerte el derecho de los demás? No por cierto: porque es de advertir que ese dominio común sobre las cosas terrenas, que pertenecía a todos los hombres antes de la división de ellas, más que verdadero dominio era solamente el derecho que tenían de ocupar las que les hiciesen falta; pero mientras esto no hiciesen, nadie podía decir de ninguna cosa «Esta cosa es mía» *. Fuera de que si tal argumento valiese, nadie podría usar, ni aun momentáneamente, de ninguna cosa, porque en el punto que usase de ella por fuerza tendría que excluir a los demás de su uso; y no pudiendo usar nadie de cosa alguna, la tierra sería inútil para todos en general y perecería el dominio que Dios ha concedido al hombre sobre ella. Síguese de aquí que cuando la cosa ocupada no es positivamente de nadie, el que la ocupa para aprovecharse de ella a nadie hace agravio, sino antes ejercita un acto enteramente lícito, muy conforme con lo que pide la condición humana en cada individuo en particular, y con los designios del Criador, que para esto precisamente ha criado las cosas de la tierra, para que puedan ser del dominio del hombre.

[1933] 77. Veamos ahora qué clase de conexión media entre las cosas a que se refiere el dominio y la persona que tiene este derecho sobre ellas. Decláralo esto muy bien el término propiedad, porque, en efecto, aquello que nos está unido más o menos estrechamente decimos que nos pertenece

---

* «En el estado meramente natural —dice un autor contemporáneo— las cosas libres no son comunes a todos sino por un modo negativo, esto es, en razón de no pertenecer a ninguno; mas no por un modo positivo cual sería si perteneciesen a la comunidad de los hombres, lo cual no puede ser, porque en dicho estado no los consideramos viviendo en sociedad ni, por consiguiente, poseyendo las cosas comunes.» *Solimani, Considerazione in torno ai doveri e ai diritti degli uomini*, parte 2, cap. 1.

como cosa propia o que es nuestro, siendo de notar que los pronombres que denotan esta pertenencia se refieren siempre a alguna persona. Así, cuando digo que tal cosa es mía significo con esta palabra la conexión de alguna cosa exterior a mí con mi propia persona; y pues uno de los principios de la personalidad es la libertad de la voluntad, síguese que la unión que dicho dominio supone no es puramente material, sino más bien moral.

[1934] Así se explica lo que decimos de la ocupación como origen primitivo del dominio, que para adquirirlo requiere ánimo de hacer la cosa propia. Mediando, pues, el acto material de la ocupación junto con la voluntad de adquirir, la cual se manifiesta cuando la misma ocupación llega a ser tenencia o a dejar huellas durables, como si ocupo el suelo y edifico sobre él, el derecho de propiedad queda naturalmente constituido. Ahora bien, la ley natural protege este derecho, como todos los demás que próxima o remotamente se derivan de la misma naturaleza; lo protege con un precepto negativo que obliga a los demás hombres y cuya transgresión es asunto de sus sanciones.

Una vez hecha la división, ora por medio de la ocupación, ora por suertes, que fue como, según el sagrado texto, dividieron la tierra los hijos de Noé, podemos considerar en las cosas que son objeto del dominio, el acrecentamiento que reciben en su copia y excelencia y la traslación de este derecho de unas manos a otras.

[Propiedad y trabajo]

[1935] 78. Cuanto a lo primero, los jurisconsultos dan el nombre de accesión a todo aumento que recibe nuestra propiedad bien por beneficio de la naturaleza (*accesio naturalis*) o bien por efecto del trabajo del hombre (*accesio artificialis*). La primera acaece conforme a las leyes de la naturaleza inorgánica, como el aluvión, o a las de la naturaleza animal, v. gr. la generación. La accesión industrial es conocida bajo el nombre de especificación. Pero sea como quiera la accesión, la regla que siguen las leyes que tratan de ella es que los frutos y aumentos pertenecen a aquel cuya es la cosa (*accesorium sequitur principali*). La razón de esta regla no es difícil de comprender.

[1936] Respecto de la accesión industrial, a nadie puede parecer dudoso que el aumento que cada cual logre dar a sus cosas, haciendo uso de su trabajo y habilidad, es suyo; si así no fuera resultaría que unos hombres trabajarían para otros, y así, no percibiendo el fruto de sus sudores, por fuerza tendrían que vivir bajo la dependencia de aquellos en cuyos beneficios trabajaran. Con que vendrían a ser esclavos de ellos, porque esto es precisamente en lo que consiste la exclavitud: que unos hombres sean explotados por otros, que unos trabajen y otros gocen, contra la razón de igualdad y mutua independencia que todos ellos tienen en razón de hombres. No es esto lo que Dios dijo al padre común de todos ellos después que pecó: «En el sudor de tu rostro comerás el pan.»

TOMAS MARIA, CARDENAL ZIGLIARA (1833-93)

Suma filosófica

FILOSOFÍA MORAL. SEGUNDA PARTE. DERECHO NATURAL [1]

[Doctrina sobre el derecho de propiedad] [2]

[1937] III. *Prenotandos.* Sentaremos algunos para mejor inteligencia de la cuestión, y es el primero que el derecho de propiedad o la propiedad subjetiva y moralmente considerada es el dominio o facultad de disponer al arbitrio de una cosa y de su utilidad con exclusión de los demás.

[1938] IV. Es indudable que puede el hombre tener verdaderamente dominio sobre las cosas que se consumen con el uso, porque teniendo derecho a la conservación de la vida, ha de tenerlo también a los medios necesarios; y como es imposible absolutamente que cuando han servido a uno sirvan a otro, síguese que quien las posee tenga verdadero dominio sobre ellas, esto es: facultad o derecho de disponer de las mismas excluyendo su uso a todos los demás. En esto consiste, como se ha dicho, el derecho de propiedad subjetiva o meramente tomada.

De todo lo cual se infiere que la cuestión versa sobre la propiedad estable o dominio permanente, puesto caso que el que tenemos sobre las cosas consumibles por el uso cesa al cesar su término, que son las mismas cosas. Puede, por tanto, formularse la cuestión así: ¿Tiene el hombre derecho de adquirir y poseer campos y casas, de tal modo que pueda disponer de ellos, de sus frutos y de su uso con facultad de excluir de esta participación a los demás? Aunque presentada así la cuestión es clara, conviene distinguir los dos elementos que contiene.

[1939] V. El primer elemento de la cuestión es abstracto e indeterminado, así por lo tocante a la facultad de poseer cosas estables como por parte de las mismas cosas. El segundo es concreto y determinado, porque es el ejercicio de aquella facultad y la cosa estable y determinada en quien

---

[1] Textos tomados de la edición española de esta obra, Granada, 1901.

[2] Libro 1, cap. 3, art. 4, págs. 54 y sigs.

viene a concretarse y determinarse aquel derecho indeterminado. Por tanto, debe resolverse en primer lugar la cuestión abstracta, que es ésta: ¿Tiene el hombre por derecho natural facultad de adquirir y poseer cosas estables? Y en segundo lugar, la concreta: ¿Dónde se funda la legítima posesión o qué es lo que constituye al hombre propietario en acto del campo A o de la casa B? Resolveremos separadamente ambas cuestiones.

[1940] VI. *Por derecho natural puede el hombre adquirir y poseer en dominio perfecto propiedades estables.* La primera prueba en favor de esta tesis nos la da el sentido común de la naturaleza, opuesto siempre con resistencia invencible al comunismo, y tanto que si no hubiera otros argumentos éste bastaría para demostrar que el derecho de propiedad nace de la misma naturaleza; pero hay más razones y vamos a presentarlas aquí.

Por derecho natural derivado inmediatamente de nuestros deberes naturales para con Dios podemos atender a la conservación de nuestra vida, a la perfección del alma y del cuerpo y retener todo lo que es de nuestra propia personalidad moral. Es así que este derecho, considerado bajo su triple aspecto, supone el de adquirir con dominio perfecto propiedades estables. Luego por derecho natural puede el hombre adquirir con dominio perfecto propiedades estables. Ninguna duda ofrece la mayor parte de este silogismo, después de lo dicho en artículos anteriores, y los mismos comunistas la admiten, aunque no quieren que el derecho natural deriva su fuerza de la ley eterna de Dios, cuya existencia niegan ellos explícita o implícitamente. Probaremos, por tanto, la menor en sus tres aspectos.

[1941] 1. *Por razón de la conservación.* El hombre no podría conservar su vida si no tuviese cierta providencia para ordenar rectamente los medios necesarios a tal fin, pues sería ridículo intentar la conservación de ella olvidando por otra parte los medios necesarios para obtenerla. Es así que la providencia no sólo se refiere a lo presente, sino también a lo futuro, y justamente por esto se dice que la componen la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente y presciencia de lo futuro. Luego puede el hombre por derecho natural procurarse legítimamente los medios para atender a su conservación no sólo de presente, sino también para lo venidero; porque hallándose sujeto a enfermedad, a vejez y a las innumerables miserias que afligen a la humanidad, es prudentísimo armarse contra ellas y esperarlas prevenido. Y no se diga en contra que podemos esperar la ayuda ajena: esto no es razonable, porque a nadie ha de obligarse a vivir de la misericordia de otro, cuando por sí tiene derecho a la independencia personal.

[1942] 2. *Por razón de la perfectibilidad.* Teniendo el hombre derecho a la felicidad perfecta, ha de tenerlo también a la imperfecta que en esta vida puede alcanzarse. Es así que para alcanzar la felicidad imperfecta son necesarios en primer lugar los bienes espirituales, y secundariamente, los corporales (E. 7, IV y V); y si éstos no fuesen estables se vería obligado a ocuparse continuamente en buscarlos para el sustento, descuidando, por consiguiente, la perfección espiritual, como acontece a muchos (6, III). Luego del deber natural que tenemos de perfeccionarnos nace el derecho de adquirir propiedades estables.

[1943] 3. *Por la naturaleza de la personalidad humana.* A la personalidad humana pertenece no sólo la sustancia, sino también el desarrollo de la actividad del sujeto. Luego así como el hombre tiene derecho de poseerse en su propia sustancia, así también lo tendrá de poseerse en el desarrollo de su propia actividad. Una de las manifestaciones de la actividad propia es la industria, que aplicada a las cosas estables, no ocupadas por nadie, las perfecciona y hace productivas, como se ve en el cultivo de los campos. Luego la perfección de la cosa estable, ya sea perfección permanente, y no transportable, como el cultivo del campo; ya transitoria y transportable, como el fruto, es sin duda algo de la personalidad humana, es decir: producto de su actividad. Luego del derecho natural que el hombre tiene de poseerse nace necesariamente el de adquirir propidades estables, las cuales no se pueden invadir sin manifiesto agravio de los derechos de la personalidad humana.

[1944] IX. Mirando al derecho de gentes están los hombres obligados por deber natural a la división de las propiedades estables.

X. *Corolarios.* Primero. Luego el derecho de propiedad estable no nace de la ley civil, como enseñó Hobbes, y con él Montesquieu *, Bentham y otros (...).

Segundo. Luego el derecho de adquirir propiedades estables no nace del libre convenio de los hombres, ya sea expreso, ya sea tácito, según pretende Heinecio, que en éste como en tantos otros puntos conviene con Puffendorf y Grocio (...).

[1945] Admiramos, pues, que nuestro eruditísimo Roselli convenga con Heinecio y sus secuaces en este punto **, y más todavía nos sorprende su empeño en atribuir a Santo Tomás semejante doctrina. A nuestro juicio, nace el error de Roselli de no haber distinguido, como distingue el Santo cuidadosamente, entre el derecho de poseer y la necesidad o deber de dividir las propiedades estables. El primero, enseña Santo Tomás, lo tiene el hombre por derecho natural, y estas palabras no las toma Roselli en cuenta ni hace siquiera mención de ellas. El segundo es, dice el mismo Santo, de derecho o de convenio de gentes, no de derecho natural. Hecha esta sapientísima distinción, véase cuán admirablemente resuelve el Angélico la cuestión distinguiendo entre el derecho y el deber de dividir la propiedad y asignando a cada uno su respectivo origen, mientras Roselli, por confundir entrambas cosas, no sólo se aleja de la opinión del Santo, sino que la desfigura y corrompe.

[1946] Tercero. Luego ninguna autoridad humana puede oponerse al derecho que el hombre tiene, aun el último de la sociedad, de adquirir propiedades estables, porque estando como está la ley humana debajo de la natural (E. 25, IX), no es posible, sin daño del derecho natural, despojar al individuo ni a la comunidad particular de las propiedades que legítimamente hayan adquirido.

---

* *De l'Esprit des lois*, t. 3, lib. 26, cap. 5.
** *Ethica*, cuest. 6, arts. 2, 3.

Tampoco puede ninguna ley humana sancionar la comunidad de propiedades entre los ciudadanos, y esto por dos razones: 1.ª, porque la ley humana no puede prohibir el ejercicio del derecho natural sino cuando éste daña manifiestamente al bien común de la sociedad; 2.ª, porque este ejercicio es necesario para el bien común de la sociedad en el presente estado de las cosas, y en cambio la comunidad de propiedades se opone al hecho constante, universal y moralmente inmutable de la ordenada y pacífica cohabitación de los ciudadanos, que debe ser amparada, protegida y fomentada y de ningún modo destruida por la ley humana.

[1947] XI. *Determinación individual del derecho de propiedad.* Este es el segundo miembro de la cuestión de la propiedad. Es claro que la propiedad concreta de una cosa no está esencialmente ligada con el derecho abstracto de propiedad, y por tanto no sería lógico este raciocinio: tengo derecho natural de adquirir propiedad estable; luego esta propiedad A es mía. La determinación del derecho abstracto a una propiedad estable, determinada y concreta es un hecho contingente; y como el hecho contingente no puede ser jurídico si no es moral, y como tal procedente de la libre voluntad del hombre, síguese que la determinación del derecho abstracto nazca de la libre voluntad humana que aplica su derecho a una cosa o a una propiedad determinada. Sin embargo, tal aplicación presupone que ningún otro hombre la haya hecho sobre la misma cosa, porque en caso contrario haría daño del derecho de otro y esto es inmoral. Luego la adquisición de la propiedad supone que la cosa sobre quien ha de recaer no pertenezca a nadie (sea *nullius*), y siendo así, ejerce el hombre legítimamente su derecho, comunicádole algo de su personalidad, como se dijo arriba, y en virtud de esta aplicación pasa la cosa al dominio de uno, de tal modo que no es de otro.

[1948] Admitida esta doctrina se desvanece la aparente contradicción que a primera vista ofrecen los diversos principios en que los filósofos apoyan el hecho determinativo del derecho de propiedad. Los jurisconsultos romanos, mirando principalmente a la propiedad objetivamente considerada, dijeron que el derecho de propiedad se determina por la ocupación, y así la cosa pasa a ser del primero que la ocupa (*primi occupantis*). Los modernos economistas, en cambio, atendiendo más a la naturaleza de la propiedad subjetivamente considerada, dicen que el principio de la propiedad es la industria personal (el trabajo). Pero ya se admita una, ya se admita otra de ambas opiniones, es lo cierto que la determinación del derecho pende de la actividad libre con que el hombre une a sí mismo en cierto modo la propiedad por medio de alguna comunicación de su personalidad.

[Naturaleza de la sociedad civil][3]

[1949] I. *Noción de la sociedad humana.* Sociedad quiere decir unión o agregación; mas no toda unión es sociedad. Unense las piedras para construir el edificio, y las ovejas, para formar el rebaño, pero ni éste ni la casa merecen el nombre de sociedad. De aquí se sigue que la humana no puede

---

[3] Libro 2, cap. 2, arts. 1 y 2, págs. 125 y sigs.

ser una simple unión o agregación de hombres unidos, como si dijéramos, por yuxtaposición; si así fuera, donde se encontrasen varios hombres unidos corporalmente, como por ejemplo en la cárcel y en las galeras, habría sociedad, y esto es absurdo. La sociedad humana se constituye por la unión de los hombres en cuanto racionales, no por la unión meramente material. El hombre es hombre por la libertad, que es atributo de la voluntad y de la razón. Luego la sociedad humana es unión de hombres por el entendimiento y por la voluntad, y como la unión de entendimientos y voluntades no se traba sino por la unidad de la verdad y del fin, hay que definir la sociedad humana diciendo que es: Asociación de hombres para un mismo fin conocido y querido y al cual aspiran uniendo sus fuerzas. Este fin es el bien común de todos los asociados.

[1950] II. *La potestad o autoridad es esencialmente necesaria a la sociedad humana.* Sin multitud no se puede constituir la sociedad, pero no ha de olvidarse que ésta es imposible si aquélla no se reduce a la unidad por la comunidad del fin, que es el bien común de los miembros asociados. Mas siendo todos los hombres iguales en razón de su naturaleza, si a cada cual se concediese facultad de determinar el bien común, habría tantos fines y tantas tendencias al común y tanta división de fuerzas cuantos fueran los miembros de la sociedad, y entonces, quitada la unidad de fin y la unión de esfuerzos para buscarlo, perecería por el mismo hecho el cuerpo social. Luego la esencia de éste reclama que haya un principio que por derecho determine cuál es el bien común y a él dirija los esfuerzos de los socios. Este principio se llama potestad o autoridad social, y ha de ser externa para que los asociados conozcan sus mandatos y los cumplan. El sagrado libro de los *Proverbios* (X, 13) dice: «Cuando falta el gobernador perecerá el pueblo.» Y apoyando Santo Tomás este argumento *, añade la semejanza del cuerpo humano o la de cualquier otro animal y dice: «Perecería si le falta una virtud regidora común... que encamine los miembros al bien común de todos.»

[1951] III. *Corolario.* Luego si al principio que presta la unidad a la multitud llamamos elemento formal, y a la multitud que recibe esta unidad llamamos elemento material, es claro que la sociedad consta de un doble elemento constitutivo, a saber: el material, que es la multitud de hombres, y el formal, que es la autoridad pública.

IV. *Diversas especies de sociedades.* Por razón de los diversos grados de asociación y, por tanto, de los diversos fines próximos a que se encaminan, hay diversas especies de sociedades.

[1952] V. *Corolarios. Primero.* Luego siendo principio invariable la necesidad de autoridad genéricamente considerada, ésta puede ser específicamente diversa, según el fin común de las diversas sociedades.

Segundo. Luego el elemento material inmediato de la familia son los individuos humanos; el del municipio o ciudad son las familias y no los individuos rigurosamente hablando (*per se loquendo*), y el de la sociedad civil o Estado son no las familias ni los individuos, sino los municipios, los

---

* Lib. *De Regimine Principum*, cap. 1.

cuales, como enseña el Angélico, son sociedades perfectas. Después de lo dicho no ofrece duda esta doctrina, porque en verdad sólo deben llamarse elementos inmediatos de la sociedad aquellos que inmediatamente concurren a su formación. De las familias se forman inmediatamente las ciudades, como de la asociación de éstas surge inmediatamente el Estado. Luego es inadmisible el error de Rousseau, Beccaria y otros, que pretenden que los individuos son elementos inmediatos de la sociedad civil.

[1953] *Tercero.* Luego la sociedad humana es un cuerpo moral organizado, no un autómata.

Para entender bien esta gran verdad, de no escasa trascendencia en política, es de saber que el ser del cuerpo orgánico consiste principalmente en tener actividad o vida propia con que moverse, aunque sea con dependencia de otro sujeto, y por tanto facultad de resistir siquiera físicamente al impulso del principal motor. El autómata, en cambio, carece de actividad y es movido positivamente por otro sin facultad para resistirle. En este sentido distínguese el principado en despótico y político. «Llaman despótico —dice Santo Tomás (Ps. 47, VI)— al que tiene un señor sobre sus siervos, los cuales (en cuanto siervos) carecen de facultad para oponerse a lo que aquél les manda, porque ellos no se pertenecen a sí mismos. Y por el contrario llaman principado político o real al de la persona que manda a sujetos libres que, aunque estén sujetos al gobierno del presidente, tienen, sin embargo, algo propio por donde resistir el mandato superior.» Ejemplo de ello encontramos en la persona humana. «En ella el alma manda al cuerpo con dominio despótico, porque los miembros corporales no pueden resistir al mandato del espíritu; y así el pie o la mano o cualquiera de los otros capaces de ser movidos por movimiento voluntario muévense según el alma quiere. En cambio, el entendimiento se dice que manda al apetito irascible y al concupiscible con principado político, porque el apetito sensible tiene algo propio» *.

No es posible dudar de este corolario, porque la sociedad política está compuesta de los hombres como elemento remoto y de las sociedades particulares como elementos próximos, que al unirse para formar la política permanecen libres dentro de ella, bien que como miembros suyos.

Habla, pues, con toda verdad quien llama a la sociedad organismo social, pero no es exacto llamarla mecanismo social, como se oye decir con frecuencia.

[1954] VI. *El fin inmediato de la sociedad civil es procurar los medios con que los asociados puedan alcanzar más fácil y eficazmente la felicidad imperfecta de esta vida.* El sentido común dice que no se juntan los hombres en sociedades particulares ni éstas en sociedades políticas para dañarse, sino para ayudarse mutuamente y prestarse auxilio en las cosas de la vida. Esta sólo es provechosa al hombre cuando en ella alcanza la felicidad que aquí se puede hallar, la cual difícilmente obtendrían los individuos por sí solos, aun admitiendo que pudiesen, porque es sabido que consiste en la consecución de los bienes del cuerpo y del espíritu, principalmente de

---

* P. I, cuest. 81, art. 3, al 2, t. 3, 2.ª p.

éstos; los cuales bienes no tienen razón de tales ni hacen feliz al hombre si no es cuando están subordinados a la perfección moral y a la consecución del último fin, que es la felicidad de la otra vida (E. 7, II y sig.). Luego el fin inmediato de la sociedad civil es procurar los medios con que más fácil y eficazmente alcancen los asociados la felicidad imperfecta de esta vida, y, por tanto, el objeto mediato y último es la felicidad eterna, a que esencialmente está ordenada la temporal, que es imperfecta.

[1955] VII. *Corolario.* Consistiendo la felicidad imperfecta de esta vida principalmente en la perfección de la parte intelectiva, y secundariamente en la plenitud de los bienes temporales que une a los hombres en amistad (E. 7, IV, V y VI), síguese que la autoridad pública debe primera y principalmente procurar los medios más eficaces de fomentar la honestidad de las costumbres y después atender a los que perfeccionan racionalmente el cuerpo, inculcando siempre el amor entre los ciudadanos para que vivan en paz, ya que sin ésta es imposible toda sociedad, pues los bienes de los dos primeros órdenes se refieren al individuo, y el tercero, a la misma unidad social.

[Origen de la sociedad civil]

[1956] I. *Cuestión.* Explicada la naturaleza de la sociedad, vengamos a la cuestión de su origen. Es un hecho que los hombres viven unidos en sociedad, pero ¿cuál es la causa de este hecho? He aquí la cuestión. Y tratándose de hombres es claro que debe considerarse un doble principio de acción, a saber: la naturaleza y la voluntad. Luego una de dos: o la sociedad es obra de la naturaleza o es obra de la libertad humana, que es tanto como decir que el hecho de la sociedad es necesario o libre o participa de uno y otro carácter bajo de diverso aspecto.

[1957] II. *Teoría del pacto o contrato social.* Piensa Rousseau que la primitiva vida de los hombres fue la silvestre y salvaje como la de las bestias, pues según él estaban dotados de libertad, pero carecían de razón. A este estado primitivo llama estado de la naturaleza, y añade que siendo más conforme al ser del hombre y más favorable a su libertad, debe considerarse anterior al estado civil o social. Pero con el andar de los tiempos vinieron los hombres a adquirir la razón, y abandonando entonces libremente el estado natural se unieron en sociedad por virtud de un pacto libre que libremente pueden, cuando les plazca, rescindir para tornarse al estado natural. Tal es la teoría del pacto social. Spedalieri * la admite, pero la suaviza diciendo que por derecho natural está el hombre obligado al pacto.

[1958] III. *Crítica.* La teoría de Rousseau, que agrada más que a nadie a los sensistas y materialistas de nuestros tiempos, sobre todo por lo que toca a la autoridad social, de la cual no tratamos aquí, es viciosa en su principio, en su desarrollo y en su fin, y vamos a probarlo.

En su principio. El resolver si el hombre primitivo llevó naturalmente vida silvestre o salvaje toca a la historia o a la naturaleza del hombre, y Rosseau a ninguno de estos testimonios acude, sino que, prescindiendo de

---

* *Diritti dell'Uomo.*

ellos, se finge una hipótesis enteramente gratuita, dando por averiguado que los primeros hombres vivieron como fieras, sin ley. Luego no debe aplicar su hipótesis al hombre real, sino al que él se forjó en su fantasía, y con éste hacer el famoso pacto social.

[1959] *En su desarrollo.* Es también contradictoria la teoría de Rousseau, porque de una parte supone que los hombres primitivos estaban destituidos de razón y eran simples animales a quienes más tarde se otorgó la inteligencia, que según esto viene a ser como un desarrollo de las facultades sensitivas; y, por tanto, entre el hombre que Rousseau finge y el bruto no hay diferencia esencial, sino accidental, como la que media entre el elefante y el caballo y las demás bestias entre sí, según quiere el materialismo grosero. De otra parte Rousseau concede a sus hombres libertad, sin advertir que ésta no puede existir donde falta la razón, porque procede de ella como de causa propia; faltando la facultad intelectiva no hay ni puede haber verdadera libertad, sino instinto animal y licencia brutal. Luego supone que son y no son hombres.

[1960] *Es viciosa en sus consecuencias.* Según Rousseau, la vida silvestre y salvaje es más conforme a la naturaleza que la sociedad humana. Luego no solamente será lícita, sino preceptuada por la naturaleza la disolución social, y consiguientemente la anarquía universal, en donde no haya autoridad alguna y cada cual use y abuse de su albedrío según le plazca apoyado en su perfecto derecho.

Tan absurdas son estas consecuencias que no faltó quien, no creyendo a Rousseau capaz de proclamarlas, pensara que había discurrido el pacto social para combatir la corrupción de las costumbres de su tiempo. Opinión más indulgente que exacta y que yo aceptaría gustoso, siquiera por honra de la dignidad humana, si no viese al mismo tiempo con mis ojos que muchos de los corrompidos y corruptores políticos de nuestros días siguen, con ligeras variantes, el sistema de Rousseau en lo especulativo y en lo práctico.

[Origen del poder civil][4]

[1961] IV. La autoridad social o potestad pública dimana inmediatamente de Dios y por tanto es absurdo el principio que dice: No hay imperio si no es por pacto libre.

Probaremos la primera parte, porque la segunda es sólo un corolario de ella. El hombre es naturalmente sociable y la sociedad es obra de la naturaleza, no del libre pacto de los asociados. Es así que no puede haber sociedad sin pública autoridad, que es el elemento formal que presta unidad a la multitud (22, II). Luego la autoridad pública o social proviene de la ley natural como la misma sociedad y no de pacto o convenio libre de los hombres. Lo que procede de la ley natural, procede inmediatamente de Dios, de quien la ley natural es participación (E. 24, I). Luego la autoridad civil dimana inmediatamente de Dios. Por esto decía San Pablo a los romanos (13, I): «Toda alma esté sujeta a las potestades altas

---

[4] Libro 2, cap. 2, art. 3, pág. 140.

(que son los hombres constituidos en autoridad, como interpreta Santo Tomás). Porque no hay potestad que no venga de Dios, y todo lo que de Dios viene es ordenado por El mismo. Por tanto, quien resiste a la potestad resiste a la divina ordenación.»

V. *Corolario.* Luego con razón condena la Iglesia esta proposición que es la LX del Syllabus de Pío IX: La autoridad no es otra cosa sino la suma del número y de las fuerzas materiales.

[Sujeto del poder civil]

[1962] VI. *Cuestión segunda.* Más que al origen de la autoridad se refieren al sujeto en quien reside y la ejerce las objeciones que a nuestra tesis presentan. Así nos ceñiremos a resolver esta segunda cuestión inmediatamente. Los partidarios del contrato social derivan de los socios toda la fuerza de la autoridad política, la cual colocan en la multitud como en natural sujeto, diciendo que es un derecho inalienable que el pueblo no puede renunciar. De aquí la teoría de la soberbia popular, llamada vulgarmente del pueblo soberano, que tantas y tantas veces ha perturbado la paz pública, como que lleva en su seno los gérmenes de la revolución y de la anarquía, que son la muerte de la sociedad.

[1963] VII. *La multitud o el pueblo no puede ser sujeto de la autoridad civil.* Llamo la atención del lector sobre los términos de la proposición para prevenir equivocaciones. No niego ni creo que deba negarse que la autoridad civil reside en la sociedad, porque siendo ésta resultado de la multitud y la autoridad, ésta ha de residir en la misma sociedad, como se desprende de los términos de la cuestión. Lo que niego es que la multitud, o el pueblo o los ciudadanos ya separados, ya juntos, sean sujeto de la autoridad pública. En este sentido ha de entenderse la cuestión, porque sobre él gira toda ella. Ahora probaré mi tesis.

Repugna que sea sujeto de la autoridad civil quien no pueda ejercerla, porque ordenándose la autoridad esencialmente a la gobernación de la república no puede ser sujeto de ella quien sea incapaz de gobernar. Es así que según confesión de nuestros mismos adversarios no puede la multitud ejercer por sí misma la autoridad civil. Luego la multitud o el pueblo no puede ser sujeto de ella.

[1964] Para desentenderse de este argumento fundado en los dos elementos de la sociedad, multitud y autoridad, dicen: la autoridad reside en la multitud, pero no pudiendo ésta ejercerla por sí misma, debe elegir sus representantes que como administradores la ejerzan y en nombre de la multitud den leyes y provean al bien común.

Es ingeniosa la salida, pero no tanto que desvirtúe nuestro argumento; antes de ella cobra fuerza y vigor, porque estos administradores de elección popular son legisladores con facultad de dictar y aplicar las leyes que deben observarse o son meros instrumentos y voces, por decir así, del verdadero legislador que es el pueblo. Si se admite lo primero, está admitida nuestra tesis, porque el sujeto de la autoridad pública es aquel que la gobierna con las leyes dadas por él. Si se admite lo segundo, entonces la multitud no está sujeta a la autoridad, pues no existe en aquellos instrumentos, sino en

la misma multitud, que conserva el derecho de examinar las leyes dictadas por los instrumentos elegidos y aprobarlas o reprobarlas; y así los tales instrumentos no podrían lícitamente imponer su observancia, que es lo que especifica principalmente el ejercicio verdadero de la autoridad, negado por nuestros mismos adversarios a la muchedumbre. Luego una de dos: o niegan a la multitud el carácter de sujeto de la autoridad o incurren en forzosa contradicción.

Es para nosotros tan clara esta conclusión que tendríamos por loco a quien la rechazase, porque es verdadero desatino atribuir al pueblo la aprobación de las leyes y asignarle el ejercicio de la autoridad. Sería moralmente imposible que en tal hipótesis subsistiera la sociedad.

[1965] VIII. *Nota I. Doctrina de los escolásticos acerca del sujeto de la autoridad civil.* Parece nuestra tesis diametralmente opuesta a la común sentencia de los escolásticos, que enseña que la autoridad reside en el pueblo. Oigamos entre todos a Francisco Victoria, maestro consumado de Teología, como le llama Melchor Cano *: «Por institución divina tiene la república esta potestad (la civil), mas la causa material en donde reside por derecho natural y divino es la misma república, a la cual por su naturaleza le corresponde gobernarse a sí misma, administrarse y dirigir todos sus pasos al bien común.» Y da la razón de esta doctrina así: «Es de derecho natural y divino que haya alguna autoridad encargada de gobernar a la república, y es cierto también que, suprimido el derecho positivo y humano, no hay más razón para dar la potestad a un sujeto que para darla a otro. Luego es necesario admitir que la misma comunidad se baste a sí misma y tenga la potestad de gobernarse por sí. Porque si antes que los hombres constituyesen la sociedad todos eran iguales, no hay razón para que en la civil ninguno se arrogue el mando sobre los demás.» Estas son las palabras de Victoria **, y como él se expresan otros muchos, de quienes abusan Spedalieri, Mamiani y demás defensores del pacto social y de la ridícula y teatral majestad popular.

[1966] IX. *Nota II. Explícase el sentido de los escolásticos citados.* No negaré que son un tanto oscuras las doctrinas citadas en el párrafo anterior, pero quien considere que sus autores las sustentaban en tiempos en que las políticas no se discutían como ahora se discuten, fácilmente se inclinará a interpretarlas en buen sentido, distinguiendo con discreción los términos que parezcan equívocos. Y mirados a la luz de este criterio negamos rotundamente que los escolásticos hayan favorecido jamás el error del *contrato social,* ni dado pie siquiera en qué apoyar lógicamente la necia *majestad popular,* antes sus principios son opuestos a los de las modernas doctrinas *democráticas,* en el sentido que vulgarmente se da a esta palabra, y para que se vea claro los expondremos comparándolos con los de los escolásticos.

---

* *Summus Theologiae praeceptor* le llama en el Prólogo al libro 12, *De Locis Theologicis.*

** *In Relectione De Potestate civile,* n. 7.

[Principios de los escolásticos]

[1967] I. La sociabilidad humana proviene de la misma naturaleza y por consiguiente de Dios como de causa eficiente. (Victoria, Soto, Belarmino, Suárez, en los lugares citados).

II. Luego, como dice Victoria, la autoridad pública necesaria a la sociedad «no fue establecida por derecho positivo o convenio de los hombres», sino por la misma naturaleza, y por consiguiente proviene de Dios como de causa eficiente inmediata.

III. «La comunidad no puede ejercer por sí misma esta potestad... ni puede el género humano, aunque en ello conviniesen todos los hombres, establecer lo contrario, a saber: que no haya soberanos.»

Son palabras de Belarmino.

[Principios de los racionalistas]

I. La sociabilidad humana no proviene de la naturaleza, ni por consiguiente de Dios, sino del libre pacto social de los individuos, y esta es su causa eficiente.

II. Luego la autoridad pública es la reunión o suma de las libertades individuales, y por consiguiente depende como de causa eficiente, inmediata, de la voluntad libre de los ciudadanos.

III. Luego el derecho de administrar la república corresponde a la multitud o al pueblo, y los soberanos o gobernadores no son más que representantes de la majestad plebeya inalienable del pueblo y en virtud de la cual puede éste destituir cuando quiera a los representantes que libremente eligio. Así habla Rousseau y los suyos.

[1968] Tales son los principios escolásticos y los racionalistas, como se ve, diametralmente opuestos. Ahora se pregunta: ¿Y por qué ponen los escolásticos el principio de autoridad en el pueblo como en sujeto, lo mismo que los racionalistas? Vamos a contestar.

Ellos miraban en abstracto la sociedad, los individuos y la autoridad, y mirados así se sigue: 1.º, la igualdad perfecta entre todos los individuos; 2.º, que a ninguno individualmente tomado corresponda la facultad de mandar; 3.º, que ésta deba, por tanto, corresponder en alguna manera a la multitud; 4.º, que no está en ella como en sujeto generador, porque la potestad viene inmediatamente de Dios, ni como sujeto que la ejerce, porque según se ha probado la multitud no puede ejercer la autoridad; 5.º, que está en ella como en sujeto determinante, quiere decir, encargado de señalar la persona o personas que hayan de gobernar la república con la potestad que Dios les comunique.

[1969] Si no me equivoco esta es la mente de los doctores escolásticos, y así lo indica claramente las palabras citadas de Victoria y las que ahora voy a añadir. Dice en el núm. 8 de la misma obra: «Nosotros, conformándonos con el lenguaje de los sabios, decimos que la monarquía o regia potestad no sólo es justa y legítima, sino que añadimos que los reyes (entiéndase

lo mismo de todos los soberanos, sea cualquiera el título que lleven) tienen su potestad por derecho natural y divino y no por delegación de la república o de los hombres.» Luego según él no está la potestad en la multitud como en sujeto. Pero añade que la república crea no la potestad, sino al rey, es decir, al determinado sujeto; y con esto quiere significar que, a su juicio, no están en la multitud como en sujeto la potestad determinada, sino la de determinar el individuo o la persona que ha de ejercerla sobre el pueblo *.

[1970] X. *Cuestión tercera.* No siendo la autoridad civil fruto del libre pacto de los hombres, sino proveniente de Dios inmediatamente, el sujeto de ella no puede ser la multitud. Esto no ofrece duda después de lo dicho contra los racionalistas. Es así mismo cierto que el sujeto de cualquier sociedad determinada ha de ser también determinado y concreto, porque lo abstracto e indeterminado no existe, y por otra parte ningún hombre es por su naturaleza superior jurídicamente a la multitud ni tiene derecho autoritario de gobernarla. ¿Cuál es entonces el fundamento del hecho que constituye a uno o muchos hombres en soberanos de la República? He aquí la cuestión. Y le llamo hecho porque la naturaleza no impone la necesidad que exista este o aquel soberano determinado, y por tanto la existencia de él supone la de un hecho contingente que la explique. Esta cuestión, como se ve, es distinta de las ventiladas hasta aquí con los racionalistas, porque aquellas se refieren a la autoridad y a su sujeto natural y necesario; y ésta, al sujeto contingente y determinado de la misma (...).

[1971] XII. *El sujeto de la autoridad política es determinado «per se» mediante elección, sea directa, sea indirecta.* Los deberes morales que tiene el hombre respecto de otros sujetos reconocen uno de estos dos principios: o se siguen *per se* de la naturaleza, como son los naturales para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo, o se siguen de la elección de la voluntad, como son los votos, los deberes de los cónyuges y otros semejantes, que aunque por su naturaleza impongan obligación, ésta es siempre supuesta la elección de la voluntad que los engendra. Es así que los deberes morales que políticamente ligan al hombre con el sujeto determinado que ejerce la autoridad política no se siguen de la naturaleza, porque ningún hombre es por ella rey ni súbdito. Luego son naturales, pero consiguientes a un acto electivo de la voluntad. Luego el sujeto de la autoridad política es *per se* determinado mediante elección. En este sentido creo que puede admitirse la opinión de Audisio.

[1972] Mas la elección puede ser directa e indirecta: directa si recae sobre la persona que debe ser elegida, e indirecta si recae sobre otra cosa con la cual vaya unidad la determinación de la persona. Varias ciudades, por ejemplo, no teniendo soberano se reúnen para elegir uno y designan a la persona B.: ésta es la elección directa. Unas cuantas familias abandonan su patria y marchan en busca de fortuna a América; ocupan un territorio en aquella región sin pensar tal vez en los soberanos de ella, y por el mismo hecho de elegir aquel territorio eligen también la sujeción al derecho de dominio del soberano que lo posee: ésta es elección indirecta.

---

* Liberatore, *Jus sociale,* cap. 3, art. 2; Taparelli, *Saggio di Diritto Naturale,* nota 79; Audisio, *Juris naturae et gentium,* libro 3, tít. 3, n. 10.

[1973] Admitida esta distinción pueden ocurrir tres hipótesis: 1.ª, que muchos individuos se reúnan para formar una sociedad, y como en tal hipótesis ninguno de ellos es por naturaleza soberano de los demás, cualquiera que haya de ejercer la soberanía habrá de ser designado por elección tácita o expresa, como se ha dicho al probar la tesis. Y esto lo concede Liberatore.

2.ª Que muchas familias se junten para constituir una nueva sociedad, y como en esta hipótesis todos los padres tienen igual derecho de gobernar la suya, que es el elemento próximo de la sociedad que intentan, en ellos colectivamente reside el derecho de determinar el sujeto de la autoridad pública, y por tanto ninguna otra persona puede sin el consentimiento tácito o expreso de ellos arrogarse el derecho de gobernar la república. En esto también conviene Liberatore.

[1974] 3.ª Que varias familias, finalmente, descendientes de un mismo padre vivan en común, y en tal hipótesis, mientras habitan la misma casa forma nuna sociedad patriarcal más que una sociedad civil (23, IV); pero si viven separadas en un territorio sujeto al dominio del padre de familia más antiguo, en virtud de la elección de permanecer en el territorio sujeto al dominio de otro, indirectamente eligen la sumisión a éste, y en fuerza de esta elección indirecta, la sociedad que era doméstica se torna en civil, verificándose entonces que la causa que determina al sujeto de la autoridad civil es la preeminencia del derecho doméstico anterior a la misma autoridad civil, como enseña Liberatore. Tal es el sentido que creemos debe darse a las palabras de Santo Tomás cuando dice *: «Toda casa es gobernada por uno que es antiguo, como los hijos lo son por el padre de familia.» De aquí fue que las mismas vecindades formadas por consanguíneos eran gobernadas en virtud del parentesco por el principal de los parientes, como la ciudad es gobernada por el rey. De donde dijo Homero «que cada cual dio leyes a su mujer y a sus hijos como el rey a la ciudad». Este régimen pasó de las casas a los barrios y de éstos, a las ciudades, que no son más que agrupaciones de barrios, pues los hombres habitaban antiguamente repartidos en barriadas y no reunidos en ciudad. Luego puede inferirse de aquí que el mando del rey sobre la ciudad o pueblo procede del que antes gozaba el varón más antiguo en la casa o en el barrio. Esta es, a mi juicio, la preeminencia, o mejor la transformación del derecho doméstico en derecho civil. Y como «las ciudades y los pueblos se forman con los que están sujetos al rey», y «las ciudades son obra de los hombres», concluimos que en la determinación del sujeto de la autoridad entra la elección tácita o expresa, directa o indirecta.

---

* 1 Politicos, lect. 1.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS Y OBRAS SOBRE METODO Y FUENTES

FARRE, L.: *Santo Tomás de Aquino y el neoplatonismo.* Univ. Plata, Buenos Aires, 1967, 132 págs.

FARRELL, P., M. O. P.: *Sources of the Thomas concept of Nat. Law.* «The Tomist» (20), 1957, págs. 237-94.

GIACON, C.: *Guida bibliog. di storia del pensiero cristiano con particolare riguardo alla scolastica medievale.* Milano, 1943.

GARRILLI, G.: *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino.* Milano, Giuffré, 1957, 7-302 págs.

GRABMANN, M.: *Geschichte der Scholastischen Methoden.* Friburgo, 1909.

GRABMANN, M.: *Der lateinische Averroismus des 13 Jahrhundt. und seine. Stellung zur christlichen Weltanschaung.* Sitz. der bayer, Akad, der Wissenschaft, Phil. Hist., Abtl., 1934, Heft, 2, Munich.

GRABMANN, M.: *Stiidien über die Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die Mittelaltlerlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat.* (Publicación indicada en la obra anterior, Munich, 1934.)

ITURRIOZ: *Bibliografía suareciana.* «Razón y Fe», julio-octubre 1948.

LAFORT, Ch.: *Estructura y Métodos de la Suma Teológica.* Madrid, Rialp, 1964.

JOURDAIN, A.: *Recherches critiques sur l'âge de traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques.* París, 1843.

MANDONET, P.: *Bibliographie thomiste.* París, 1960.

MAES, Basiel: *La loi naturelle selon Ambroise de Milan.* Université Gregorienne, 1967.

MARROU, H. S.: *Agustin et l'agustinisme.* Edic. 1962, Barcelona, 1967, pág. 200.

MORÁN, J., y ESTRADA, L.: *Bibliografía de S. Agustín.* «Revista Agustiniana de Espiritualidad», 7, 1966, págs. 7-113.

MUGICA: *Bibliografía suareciana.* Granada, 1948.

ORBE, A.: *Antropología de S. Ireneo.* Madrid, B.A.C., 1969, 14 + 547 págs.

PÉREZ GOYENA: *Fuentes para el estudio de Suárez.* «Razón y Fe», 47, 1917.

PÉREZ PRENDES, J. M., y SÁNCHEZ DE LA TORRE, A.: *Bibliografía jurídica española.* Madrid, 1958.

TOUROT, S.: *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age.* París, 1850.

UBERWEG, Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie.* Berlín, 1928.

SCHULTE: *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratien bis auf die Gegenwart.* Stuttgart, 1875.

BARDY, G.: *Notes sur les sources patristiques de S. Thomas dans la première de la Somme Théologique.* «Revue de Sciences Philosph. et Théolog.», 12, 1923, págs. 493-502.

BLANCHE, A., O. P.: *Le vocabulaire de l'argumentation et l'structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas.* «Revue de Sciences Philosph. et Théolog.», 14, 1925, págs. 167-87.

CHENU, M. D., O. P.: *Le plan de la «Somme».* «Revue Thomiste» 45, 1939, páginas 93-107.

GARDELL, A., O. P.: *La documentation de Saint Thomas.* «Revue Thomiste», II, 1903, págs. 197-215.

GLORIEUX, P.: *Sommes théologiques.* «Dict. de Théolog. Cathol.», t. 14, col. 231-64.

GORCE, M. M.: *Le méthode historique du Maître de la Théologie.* «Revue Thomiste», Nouv. serie, 18, 1935, págs. 557-67.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, A.: *Los griegos y el Derecho Natural.* Madrid, Tecnos, 1962, 344 págs.

URMENETA, F.: *Senequismo y tomismo.* «Augustinus», 10, 1962, págs. 409-12.

UTZ, A.: *Grudsatzfragen des öffentlichen Lebens.* Bibliographie (Darststellung und Kritik) Right, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, t. 4 vols. de los años 1956 a 1965.

VELA, L.: *Existencialismo jurídico de S. Agustín. Estudios eclesiásticos,* 42, 1967, págs. 481-507.

VEROSTA, S.: *Johannes Chrysostomos Staatsphilosophie und Gesichtstheologie.* Graz, Wien, Köln, Styria, 1960, 470 págs.

VERNON, J. Bourke: *Tomistic Bibliog.* 1920-40, S. Luis Missouri, 1945.

BIEN COMUN

ESCHMANN, T.: *Bonum commune melius est quam bonum unius.* Eine studien über den Wertvorrang des personalem bei Th. von Aquin, Mediaeval Studies, 6, 1944.

KAIBACH, R.: *Das Gemeinwohl und seine etische Bedeutung.* Düsseldorf, 1928.

MICHEL: *La notion thomiste du bien commune.* París, 1932.

VÉLEZ SÁENZ, S.: *The Doctrine of the common Good of civil Society in the Works of St. Thomas.* Aquinas, Indiana, 1951.

ANTOLIN, Viktor: *Doctrina marxista del interés general.* Madrid, Euramérica, 1956.

CARDONA, C.: *La metafísica del bien común (S.º Tomás).* Madrid, Rialp, 1966.

CARLO, E., di: *La dottrina del bene commune nel pensiero di S.º Tommaso.* Padova, 1939.

COMITÉ TEOLÓGICO DE LYON: *El bien común y sus exigencias actuales.* «Ecclesia», núm. 893, de 23-VIII-1958.

DERISI, O. N.: *Relaciones del bien de la persona y del bien de la sociedad.* «Sapientia», 12, 1957, págs. 168-77.

FESSARD, G.: *Autorité et bien commun.* Aubier, París, 1944.

GONELLA, G.: *La nozione di bene communi.* Milano, 1959.

KONNINCK, Ch. de: *De la primauté du bien commun contre les personalistes.* Ed. de l'Université Laval, Quebec, 1946.

KONINCK Ch.: *In defence of S. Thomas.* Laval Téologique et philos., 1945.

LACHANCHE, L.: *Le bien commun et les preceptes de la loi naturelle.* «Etudes et Recherches», 8, 1953, págs. 165-70.

LACHANCHE, L.: *Le bien propre et ses relations au bien commun.* Proceedings of the Theenth Internt. Congr. of Philos., Amsterdam, 1948-9.

MARITAIN, J.: *La persona y el bien común.* Desclée de Brouwer, Buenos Aires.

MICHEL, S.: *La notion thomiste du bien commune.* París, 1947.

MODRE, A.: *Le bien commun dans la philosophie de St. Thomas.* «Revue Philosph. de Lovaina», 1949, págs. 221-47.

MURIEL, R., O. P.: *Transcendencia de la persona en el bien común del universo.* «Estudios Filosóficos», 6, 1957, págs. 231-43.

PALACIOS, L.: *La primacía absoluta del bien común.* «Arbor», núms. 55-6, 1950.

TODOLI, J.: *El bien común.* Madrid, 1951, C.S.I.C.

MESSINEO, A.: *Il bene commune a la persona umana.* «La Civiltà Cattolica», II-1944.

PERENA VICENTE, L.: *Hacia una sociología del bien común (El bien común de los juristas clásicos españoles).* Madrid, A.C.N.P., 128 págs.

RAMÍREZ, S.: *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común.* Madrid, Euramérica, 1956.

SANTAMARÍA, C.: *J. Maritain y la polémica del bien común.* Madrid, 1955.

SANTILLI, R.: *El bien común, fin de la política.* «Vita Sociale», núm. 1 de 1961.

SETIÉN, J. M.: *Bien común internacional.* «Lumen», 12/4, 1963, págs. 339-59.

SÁNCHEZ AGESTA, L.: *Persona y bien común.* «Ecclesia», núm. 140, de 18-III-1944.

VALLE, F. del, S. J.: *El bien común en el orden nuevo.* «Fomento Social», volumen I, 1946, pág. 159.

VERBAALEN, A. P., S. J.: *Der Begriff des Gemeinwohl bei Thomas von Aquin.* Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Kerle Verlag, Heidelberg, 1954, 79 págs.

ZARAGÜETA BENGOECHEA, J.: *Problemática del bien común.* Madrid, 1965, 93 páginas.

CARIDAD Y COMUNICACION DE BIENES

ARIAS DE MIRANDA, J.: *Reseña histórica de la Beneficencia española.* Madrid, 1862.

ARENAL, Concepción: *El pauperismo.* Madrid, 1897.

BALBINI, L.: *Il superfluo nel pensiero del Card. Gaetano.* «Gênes», 1954.

BALBÍN Y UNQUERA, A.: *Reseña histórica y teoría de la Beneficencia.* Madrid, 1862.

BEZZINA, E.: *De valori sociali caritatis secundum principia St. Thom. Aq.* Nápoles, 1952.

BOUVIER, L.: *Le précepte de l'aumône chez St. Thomas d'Aquin.* Montréal, 1935.

ATKINSON, W. C. L.: *Vives and Poor Relief.* «Dublin Review», 1935.

BO, Dino del: *Il necessario e il superfluo nell exercicio della proprietà.* «Rev. Intern. Filos. del Diritto», 1949.

DEURINGEN, A.: *Problem des Caritas in der Schule von Salamanca.* Freiburg, Herder, 199 págs.

GAUTHIER, R. A.: *Magnanimité. L'Idéal de la grandeur dans la philosophie, païenne et dans la théologie chrétienne.* París, 1951.

GARÍN, M., J. A.: *El precepto de la limosna en un comentario inédito del M. Fr. Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de S. Tomás.* Santiago de Chile, 1949.

HERMANN, R.: *La charité de l'Eglise de ses origines à nos jours.* Mulhouse, 1961.

GECK, L. H. A.: *Das sociale Gewissen.* «Kölner Pastorblatt», 8, 1956, págs. 188-95.

HUICK, F. M.: *The philantropic motive in christianity.* An analysis of the relation between Theology and social service. Oxford, 1938.

KLEIN, F.: *Christ und Kirche in der Sozialen Welt, Zur Stellung der Caritas im Spannungsfeld von Liebe und Recht.* Freiburg: Lambertus, 1956, 252 páginas.

LIO, H.: *Pro Concilio Vaticano II,* quaedam ordinis moralis a Joanne XXIII, proposita in Nuntio radiofonico televisivo, 11-IX-1962, «Antonianum», 1963.

LALLEMAND, L.: *Histoire de la Charité.* IV vols., París, 1903-10.

JIMÉNEZ SALAS, M.: *Bosquejo histórico de la asistencia social en España del siglo XVI al XVIII.* Instituto Balmes de Sociología, Madrid.

RÁBANOS ESPINOSA, R.: *Teología bíblica de la comunicación de bienes.* Madrid, Studium, 1968, 1.152 págs.

SÁNCHEZ RUIZ, J. M.: *El Amor en el Tomismo.* «Salesianum», 1, 1960.

RUMEU DE ARMAS, A.: *Historia de la previsión social española.* Cofradías, gremios, hermandades, montepíos. Madrid, 1944.

GOEUX: *L'aumône et le régime des biens.* «Nouvelle Revue Théolog.», 1932.

MOREAU, Christophe, L. M.: *Du problème de la misère chez les peuples anciens et modernes.* París, 1851.

LIO, H.: *L'obbligazione verso i poveri in un testo di S. Cesario riportato da Graziano con falsa atribuzione a S. Agostino.* «Studia Gratiana», 3.

MOUNIER, A.: *Histoire de l'assistance publique dans les temps antiques et modernes,* 3.ª ed., París, 1866.

LOTTIN, O.: *La nature du devoir de l'aumône chez les predeceseurs de S. Thomas.* «Ephemer. Théolog.», XV, 1948.

RATZINGER, G.: *Geschichte der kirchlichen Armenphlege.* Freiburg i B., 1844.

PÉREZ DE MOLINA, M.: *Del pauperismo, sus causas y sus remedios.* Madrid, 1858.

TIERNY, B.: *Medieval poor law. A Sketch of canonical theory and its application in England.* Berkeley y Los Angeles, 1959.

ULHORN: *Geschichte der Liebestätigkeit,* 3 tomos, 1882-40.

ZALBA, M.: *El motivo de la limosna.* «Fomento Social», 1948, III, 12.

ZAMANSKY, J.: *Aumône et assistance sociale.* Semaines Sociales de France, París, 1928.

HERNÁNDEZ IGLESIAS, F.: *Lu beneficencia en España.* Madrid, 1876, 2 vols.

VIKOPAL, A.: *La dottrina del superfluo in St. Tommaso.* Brescia, 1945.

WEBB, S. y B.: *Le problème de l'assistance publique en Anglaterre.* París, 1912.

WEBER, A.: *L'assistance aux misereux à l'Etranger.* París, 1913.

SAND, R.: *Le service social à travers le monde.* París, 1913.

CATOLICISMO SOCIAL

ABELLI, A. I.: *American Catholicism and social action: A search for social justice,* 1865-1950.

ANTONAZZI, G.: *L'Enciclica «Rerum Novarum».* Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali. Ed. di Storie e Letteratura, 1957, X-232 págs.

ASTORGA, I., y otros: *Buscando a la Iglesia Conciliar.* Barcelona, 1968.

AUGET, G.: *La enseñanza social de J. Balmes y la Encíclica «Rerum Novarum».* Barcelona, 1910.

BARTOLOMEI, T. M., O. S. B.: *Le dottrine sociale del cattolicesimo secondo gli ragionamenti della ragione e della fede.* Divus Thomas, 63, 1960, páginas 117-54.

BERTHAMS, W., S. J.: *Das subdiriatätsprinzip in der Kirche. Stimmen der Zeit,* 160, 1957, págs. 252-67.

CALVEZ, J. Y.: *Réalisme des principes sociaux de l'Eglise.* «Rev. de l'Action Populaire», 128, 1959, págs. 521-50.

CAMPION, D. R., S. J.: *«Mater et Magistra» and its Commentators.* «Theolog. Studies», 24, 1963, págs. 1-52 (con extensa bibliografía).

COBO SUERO, J. M.: *Un ensayo de pensamiento social postcomunista.* «Razón y Fe», 1966, 161 págs.

DÍEZ ALEGRÍA, J. M.: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales,* 2.ª ed., Estela, Barcelona, 1967, 299 págs.

FLORY, Ch.: *Le Cath. social devant la crise de civilization.* Lyon, 1960, 8-261 páginas.

FOGARTHY: *Democracia cristiana en Europa occidental,* 1820-1953. Herder, 1959, 523 págs.

ERMECKE, G.: *Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenchaften.* «Theologie und Glaube», 48, 1958, págs. 1-18.

FUCHS, J., S. J.: *Christliche Gesellschaftslehre.* «Stimmen der Zeit», 164, 1959, páginas 161-70.

GAMBARRI, A.: *El movimiento sociale nell'Opera dei Congressi* (1884-1904). «Analecta Gregoriana», vol. 19, Roma, 1958, 741 págs.

GARGAN, E. T. (ed.): *Leo XIII and the modern World.* N. Y. Sheed and Ward, 1961, 246 págs.

GAUTHIER, P.: *El evangelio de la justicia y los pobres.* Salamanca, Edic. Sígueme, 1969, 342 págs.

GASPERI A. de: *El tiempo y los hombres que prepararon la «Rerum Novarum».*

GOYAU, G.: *Autour du catholicisme social.* 4 vols., París, 1924.

HOOG, G.: *Histoire du cathol. social en France* (1871-1931).

JARLOT, G.: *Doctrine pontificale et histoire.* Roma, 1964.

JOBLIN, J.: *La Iglesia y la nueva perspectiva de la cuestión social.* Madrid, Ed. Razón y Fe, 1968, 227 págs.

KANAPA, J.: *La doctrine sociale de l'Eglise et le marxisme.* París, Ed. Sociales, 1962, 324 págs.

KENNEY, J. F.: *The principle of subsidiarity.* «American Cath. sociolog. Review», 16, 1955, 31-6.

LLORÉNS SERRANO, M.: *El P. A. Vicent, S. J. Nota sobre el desarrollo de la acción social católica en España.* «Estudios de Historia Moderna», IV, 1954.

MEGRET, J., y BADIN, P.: *Anthologie du catholicisme social en France. De Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit.* Lyon, 1948.

MONESTIER, A.: *Teilhard ou Marx? Essai sur la socialization.* Genève, Droz, 1965, 120 págs.

MONZEL, N.: *Doctrina social.* Tomo I, Barcelona, Herder, 1969.

MORGAN, Ev. J. (ed.): *The social conscience of a Catholic.* Milwaukee, Marquette University Bookstore, X-293 págs.

MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo.* «Personalismo y Cristianismo», 2.ª ed., Taurus, 1967, 371 págs.

MUELLER, F.: *Sozialer Katholicismus in Amerika.* «Neue Ordnung», 17, 3 y 4, páginas 187-94 y 293-302.

MULDER, Th.: *Tradition und Fortschrift in «Mater et Magistra».* «Neue Ordnung», 17, 1963, págs. 8-16.

MURY, G.: *Cristianismo primitivo y mundo moderno.* Barcelona, Península, 1968, 157 págs.

NEUSSE, C. S.: *The social Thought of American Catholics,* 1963-829. Washington D. C., 1945.

PRELOT, M., y DUROSELLE, J. B.: *Les débuts du catholicisme social en France,* 1822-70, París, P.U.F., 1951.

RIEZU, J.: *El desarrollismo de J. L. Lebret.* «Estudios filosóficos», 16, 1967, páginas 345-59.

RIGA, P. J.: *Iglesia y revolución.* Santander, Sal Terrae, 1968, 217 págs.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, A.: *El mundo moderno y los católicos sociales.* «Rev. de Estudios Políticos», 127, 1963, págs. 81-120.

Socialisme et christianisme dans la société industrielle. «Chronique Soc. de France», 79, 1963, págs. 210-43.

SOMMERVILLE, H.: *Studies in the Catolic social Movements.* Burns-Oates, 1933. *De la «Rerum Novarum»* a la *«Mater et Magistra»*. «Anales del Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos», 1962, 351 págs.

TALMY, R.: *Aux sources du catholicisme social.* «L'école de la Tour du Pin». Tournai, Desclée, 1963, 304 págs.

TURMAN, Max: *Desenvolvimiento del catolicismo social desde la «Rerum Novarum».*

TILLARD, J. M.: *La salvación, misterio de pobreza.* «Sígueme», 1968.

VARIOS AUTORES: *Crítica del capitalismo.* «Nova Terra», Barcelona, 1969, 260 páginas.

VÁZQUEZ CISNEROS, P. (Trad.): *El catolicismo social frente a las grandes corrientes contemporáneas.* Dist. Iberoamérica. Textos de la Semana Social de Francia de 1947.

VELA, M. Carlos: *Doctrina social postconciliar.* Madrid, Difusora del Libro, 1968, 453 págs.

CUESTION SOCIAL Y CLASES Y CATEGORIAS SOCIALES

ALLARD, P.: *La philos. scolastique et l'esclavage.* «Rev. Quest. Hist.», 44.

BREY, H.: *Hochscholastik und Geist des Kapitalismus.* Munich, 1927.

BULLOGH, S.: *Class distinction among our Saints.* «The Life of the Spirit», XI, 1.ª, 1956.

CHENU, M. D.: *Réformes de structure en Chrétienté,* en «Inspiration religieuse et structures temporelles». Les Editions Ouvrières, París, 1948.

DELARUELLE: *La emancipación del pueblo en la Edad Media.* «Economie et Humanisme», 30, 1947.

FANFANI, A.: *L'origini dello spirito capitalistico in Italia.* Milán, 1933.

GILLET, M. S.: *La philosophie de St. Tomas et le problème social.* «Angelicum», 7, 1930.

GÓMEZ DE MERCADO, F.: *Derecho y política social de España.* Madrid, 1935.

HEALTY, P. J.: *St. Thomas and the social quaestion.* «Catholic University Bulletin», 17.

MOORIS, W. D.: *The christian origins of social revolt.* Londres, 1949.

MOUSNIER, R.: *Les hierarchies sociales de 1450 à nos jours.* París, P.U.F.

ORELLO, C.: *Rick and poor on the New Testament: A study of the primitive christian doctrine of earthly possession.* New York, 1902.

PIRENENE, H.: *Les periodes de l'Hist. sociale du capitalisme.* Memoires de l'Académie Royal de Belgique, 1914.

SOMBART, W.: *El burgués.* París, 1926.

TONDELLI, L.: *Povertà e richezza nel Vangelo.* «Scuola Cattolica», XX, 1921.

TALAMO, S.: *Il concetto della schiavitù d'Aristotele ai dottori scolastici.* Roma, 1908.

VIÑAS Y MEY: *España y los orígenes de la política social.* Madrid.

WAL, R. E.: *Wealth and poverty in New Testament life and theaching.* Nueva York, 1934.

WERNER, E.: *Pauperes christi. Studien zu sozial-religiösen-Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums.* Leipzig, 1956.

ZAVALA, S.: *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles, siglos XVI y XVII.* Buenos Aires, 1944.

ESTADO DE NECESIDAD

COUVRER, G.: *Les pauvres ont-ils droits?* Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratian (1140) jusqu'à Gillaume d'Auxerre (1231), París, 1961.

DAMIENT: *Pauvreté et droit penal.* «Cahiers du Droit», 25.

FORIERS, P.: *De l'état de nécessité en Droit Penal.* Bruxelles, 1951.

LA BARRE, A.: *Le droit à la existence d'après S. Thom. et Alph. Lig.* «Le Mouvement Social», 1911.

MONTES, P. J.: *Precedentes doctrinales del estado de necesidad en las obras de nuestros antiguos teólogos y jurisconsultos.* «La Ciudad de Dios», 142, 1925.

MORIAND, P.: *Du délit nécessaire ou de l'état de nécessité.* Ginebra, 1889.

NOGUET, M.: *La necesidad extrema.* «Razón y Fe», 57, 1920.

PALLARD, R.: *L'exception de nécessité en Droit Civil.* París, 1949.

ESTUDIOS SOBRE LA PRIMERA ESCOLASTICA Y EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

DEMPF, A.: *La concepción del mundo en la Edad Media.* Madrid, 1958.

DEMPF, A.: *Etica en la Edad Media.* Madrid, 1958.

DEMAN, Th.: *Le «De Officiis» de St. Ambroise dans l'histoire de la Théol. Morale.* «Revue Scienc. Philos. et Théologie», 37, 1953.

DESCOQS: *Tomisme et suarezisme.* «Archives de Philos»., 4, 1927, págs. 82-192.

ELORDUY, E.: *Misión de la Stoa en la Filosofía perenne.* «Revista de Filosofía», 6, 1947.

FEILAR, W.: *Die Moral des Alberts Magnus,* 1891.

GILSON, E.: *La Philos. de St. Bonaventura.* París, 1924.

GILSON, E.: *Filosofía de la Edad Media.* Madrid, 1946.

LACKAS, P.: *Die Etik des W. von Auxerre.* Wuezbourg, 1939.

LECLÉRQ, J.: *La Phil, morale de S. Thomas devant la pensée contemporaine.* Louvain, 1953.

MANSER, M. G.: *Das Wesen des Thomismus.* (Hay traducción castellana). Freiburg, 1932.

PACE, E.: *Order in the Philosophie of St. Thomas.* «The New Scholasticism», volumen II.

MARÍAS, J.: *La escolástica en su mundo y en el nuestro.* Pontevedra, 1951.

PACE, E.: *S. Thomas and modern Thought.* Washington, 1896.

SERTILLANGES, A. D.: *La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin.* París, 1922.

UBERWEG, F.-B. G.: *Patristische und scholastische Philosophie.* Berlín, 1928.

VIGNAUX, P.: *La pensée au Moyen Age.* París, 1958.

WICKSTEED, P.: *Dante and Aquinas.* Dent, 1913.

BACIC, A., O. P.: *Ex primordiis Scholae thomisticae: Angelicum,* 4, 1927, páginas 19-50, 224-51; 406-29.

BENZ, E.: *Thomas von Aquin und Joakim da Fiore.* Die katholische Antwort auf die spiritualische Kirche und Gesichtanschaung: Zietschrift fur Kirchengeschichte, 53, 1934, págs. 54-116.

BERTHIER, J., O. P.: *St. Tomás Aquinas «doctor Communis» ecclesiae,* t. 1, Roma, 1914.

BRUHNES, G.: *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingie.* París, 1903.

BRUNI, G.: *Aegidio Romano e la sua polemica antitomista.* «Rivista di Filos. Neo-scolastica», 26, 1934, págs. 239-51.

CHENU, M. M., O. P.: «*Authentica*» *et* «*magistralia*». Deux lieux théologiques aux XII-XIII[e] siècle. Divus Thomas, 2, 1925, págs. 257-85.

CLERVOL, A.: *Les Ecoles de Chartres au Moyen Age.* París, 1895.

D'ALVI, J. O. M. cap.: *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77.* París, 1923.

DURANTEL, J.: *Saint Thomas et le Pseudo-Denis.* París, 1919.

EHRLE, F., S. J.: *L'agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII.* Ulteriori discussione e materiali. «Xenia Tomistica», t. 13, páginas 517-88.

GHELLINCK, J. de S. J.: *Le mouvement théologique du XII[e] siècle.* París, 1914.

GUTMANN, J.: *Das Verhältnis des Th. von Aquin zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur* (Avicebron und Maimonides). Götingen, 1891.

HOCEDEZ, E. S. L.: *Gilles de Roma et Saint Thomas: Mélanges Mandonet,* t. 1, París, 1930, págs. 384-409.

LITLE, A., and PELSTER, F.: *Oxford Theology and theologians,* 1282-302, Oxford, 1934.

KREBS, E.: *La lotta intorno a S. Tommaso d'Aquino nel medioevo.* «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 10, 1913, págs. 471-3.

LOTTIN, O., O. S. B.: *Psycologie et Morale au XII^e et XIII^e siècles*, t. 1, Lovaina, 1942.

MARIANI, U., O. S. B.: *La scolastica negli inizi del secolo XIII*. Separata de «Giornale Dantesco», 1939, 37 págs.

MASNOVO, A.: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*. Milano, 1930-45.

MICHAUD, E.: *Guillaume de Champaux et les Ecoles de Pais au XII^e siècle*. París, 1867.

SIEDLER, D.: *Intellectualismus und voluntarismus bei Albertus Magnus*. Münster, 1941.

TALAMO, S.: *L'aristotelismo nella scolastica*. Siena, 1881.

RAMÍREZ, S.: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*. Salamanca, 1952.

ESTUDIOS SOBRE LA SEGUNDA ESCOLASTICA Y SU PENSAMIENTO

ACHAVAL, H. M.: *Ubicación y gloria de F. Suárez*. «Ciencia y Fe», enero-marzo 1949.

BONILLA SAN MARTÍN: *Erasmo en España*. Madrid, 1903.

ALLEVI, L.: *F. de Vitoria e il rinnovamento de la Scolast. nel secolo XVI*. «Rivista di Filos. Neo-scolast.», Milán, 1927.

BONILLA SAN MARTÍN: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid, 1903.

ALVARZ, J. L.: *Maquiavelo en España*. «Rev. Derecho Público», 1934.

CORTS GRAU, J.: *Los juristas clásicos españoles*. Madrid, 1948.

ANDRÉS MARTÍN, M.: *Historia de la Teología en España*, 1.470-1.570, Roma, 1912.

CRUZ HERNÁNDEZ: *Suárez y el tránsito de la Escolástica a la Filosofía moderna*. Granada, 1947.

DEZZA, P.: *Alle origine del neotismo*. Milano, 1940.

FREUDENTHAL: *Spinoza und die Scholastik*, Leipzig, 1887.

FOLGADO, A.: *Los tratados «De Legibus» y «De Justitia et Jure»*. «La Ciudad de Dios», 172, 1959, pág. 276.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. México, 1946.

GLOSSNER: *Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die neuere Philosophie*. Jahrbuch für Philos. und spek. ul. Theol., III, 1889, págs. 486-93.

GIACON, Carlo: *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán, 1944, págs. 46 y 50.

LAREQUI: *Influencia de Suárez en la Filosofía de Crocio*. «Razón y Fe», 88, 1929.

MOYRE: *Descartes und die Scholastik*. Bonn, 1923.

MARAVALL, J. A.: *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid, 1967.

MESSNARD: *Comment Leibnitz se trouva placé dans la sillage de Suárez*. «Archives de Philos.», 18, 1949, págs. 7-32.

PUY, F.: *El pensamiento tradicionalista en la España del siglo XVIII*. 1700-60. Madrid, 1966.

NOSTIZ RIENECK: *Leibnitz und die Scholastik.* «Philosoph. Jahrbuch», VII, 1894.

RAHAIM, S.: *El valor moral vital del «De Justitia et Jure» de Soto.* Granada, 1954.

RIAZA, R.: *Escuela española de Derecho Natural.* Zaragoza, 1925.

RINTELEN: *Leibnitzens Bieziehungen zur Scholastik.* «Archiv Für Geschichte des Philosoph.», 16, 1903, págs. 157 y ss.

RUIZ SERRAMALERA, R.: *La escuela española de Derecho Natural y sus causas históricas.* «Revista Facultad de Derecho de Madrid», 23, 1965.

SAITTA, G.: *La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti.* Torino, 1911.

SILIO, C.: *Maquiavelo y el maquiavelismo en España.* Madrid, 1941.

SOLANA, M.: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII y su significación en la Historia de la Filosofía.* Madrid, 1928.

SUÁREZ: *El hombre, la obra, el influjo.* Por colaboradores de «Razón y Fe», Madrid, 1948.

TORRES CAMPOS: *F. Suárez, precursor de Grocio.* «Rev. General de Legislación y Jurisprud.», t. 130.

URMENETA CERVERA, F. de: *Luis Vives como precursor de Suárez y Balmes.* «Revista de Filosofía», 1948.

ZANTA: *La renaissance du stoicisme au XVI^e siècle.* París, 1914.

ESTUDIOS SOBRE LA TERCERA ESCOLASTICA

BALIC, K., O. F. M.: *Die Bedeutung der historischchristischen Methode für die Erneurerung der Scholasticher Schule in der Gegenwart.* Wissenschaft und Weisheit, 4, 1937, págs. 181-211.

BATLLORI, M.: *La cultura hispano-italiana de los jesuítas expulsos.* Españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814. Gredos, Madrid, 1967, 698 págs.

BATLLORI, M.: *Balmes en la Historia de la Filosofía cristiana.* «Razón y Fe», 134, 1946, II, págs. 281-95.

BATLLORI, M.: *Baltasar Masdeu y el neoescolaticismo italiano.* Barcelona, 1944, y también en «Analecta Sacra Tarraconense», 15, 1942, y 16, 1943.

BATLLORI, M.: *La irrupción de los jesuitas españoles en la Italia dieciochesca.* «Razón y Fe», 126, 1942.

BELLAMY, J.: *La théologie catholique au XIX^e siècle.* París, 1904.

BOBBIO, N.: *La filosofía del Diritto in Italia nelle seconda metà del secolo XIX.* «Bolletino dell'Istituto di Filos./Diritto della reggia Università di Roma», 3, 21, 1952.

CARLINI, F., y FABRO, C.: *Neoescolástica y neotomismo.* En el tomo II de la «Historia de la Filosofía», publicada en Madrid por Rialp en 1965.

CORDOVANI, M. O. P.: *L'attualità di San Tommaso d'Aquino.* Milán, 1924.

CORDOVANI, M.: *San Tommaso nella parola di Pio XII.* «Angelicum», 6, 1929, páginas 1-12.

FERNÁNDEZ CARVAJAL, R.: *El pensamiento español en el siglo XIX*. «Historia general de las literaturas hispánicas», t. 4, 45, Barcelona, 1957.

GUZMÁN, L. de: *El tomismo de cara a los nuevos tiempos*. «Arbor», 67, 1967.

HOCEDEZ, E.: *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*. Bruxelles, Desclée, 1948, 3 volúms.

ISERN, D.: *Ortí y Lara y su época*. 2.ª ed., 1904.

IRIBARREN, I.: *El neotomismo en un libro de texto ruso sobre Materialismo dialéctico*. «Fomento Social», 18, 71, 1963, págs. 282-90.

JACKIN, R.: *Le Père Taparelli d'Azeglio*. París, Lethielleux, 1943.

JACKIN, R.: *Le Père Taparelli d'Azeglio et le renouvellement de la philos. thomiste*. «Aquinas», 1962.

LANNA, D.: *La scuola tomistica di Napoli*. «Rivista di Filosof. Neo-scolastica», 1925.

MASNOVO, A.: *Il neotomismo in Italia*. Milán, 1923.

MERCIER, D. J.: *Le Christianisme dans la vie moderne*. París, 1918.

MOGLIA, A.: *La filosofía di S. Tommaso nelle scuole italiane*. Piacenza, 1885.

MISCELANEA TAPARELLI. Vol. 133 de la «Analecta gregoriana». Roma, 1964.

MARTÍNEZ TORRES, E.: *La doctrina tomista y las filosofías contemporáneas*. «Argensola», t. 1, núm. 10, 1952.

NARCISO, I.: *Alle fonti del neotomismo*. «Sapienza», 13, 1960, págs. 124-47.

NARCISO, I.: *Il movimento neotomista*. «Sapienza», 14, 1961.

NOUBE, J. F.: *Les maîtres modernes du Droit Naturel*. «Bulletin Litter. Eccles.», 47, 1946, págs. 103-31.

PIRRI: *Intorno alle origine del rinnovamento tomista in Italia*. «Civ. Catt.», 1937, 1, págs. 107 y 309, vol. IV, pág. 215.

SAITTA, G.: *Le origine del neotomismo nel secolo XIX*. Bari, 1912.

ZARAGÜETA BENGOECHEA, J.: *Escolástica y filosofía cristiana*. «Revista de Filosofía», 1947, 6, 26, págs. 585-646.

ESTUDIOS SOCIOLOGICOS DE LA EPOCA

BRUGEILLES, R.: *Introduction à une sociologie thomiste*, 1934.

CARRIER, H.: *Les catholiques et la sociologie empirique*. «Gregorianum», 46, 1965, págs. 66-82.

CAPELLAZZI, A.: *La dottrina di S. Tommaso nella sociologia moderna*. Bitonto, 1942.

CHLOROS, A. G.: *La influenza del diritto naturale sulla scuola sociologica*. «Riv. Internaz. di Filosof. del Diritto», 33, 1956, págs. 740-57.

DAWSON, Ch.: *The sociological fundation of Medieval Christendom*. Londres y Nueva York, 1953.

DUVEAU, G.: *Sociologie de l'Utopie et autres «Essais»*. P.U.F., París, 1961.

GUNDLACH: *Zur Sociologia der Katholische Ideenwelt und das Jesuiten Ordens*. Freiburg, 1927.

DEPLOIGE, S.: *Le conflit de la morale et de la sociologie.* Louvain, 1912.

IMLE, F.: *Sozial unterscheide und Sozialausgleich nach den hl. Bonaventura,* en «Franz. Studies», 1932.

FRAGA IRIBARNE, M.: *La influencia de Le Play en la sociología española del siglo XIX.* «Revista Mexicana de Sociología», 18, 3, 1956.

LEWIS, E.: *Organic Tendencies in the mediaeval Political Thought.* «American Political Science Review», 32, 1938.

LUGAN, A.: *Balmes y la sociología moderna.* «Actas del Congreso Apologético de Barcelona», 1910, I, págs. 381 y ss.

MANDONNET, P.: *S. Thomas et les sciences sociales.* «Revue Thomiste», 20, 1912.

MATTHES, J.: *Die emigration der Kirche aus der Gesellschaft.* Hamburg, Furche, 1964, 113 págs.

MARTIN, A. von: *Sociología del Renacimiento.* Méjico, 1946.

MESSNER, J.: *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht.* Wien, Herder, 1961, 47 págs. (Hay traducción española publicada por Edit. Rialp.)

MARTIN, A. von: *Sociología de la cultura medieval.* Madrid, 1954.

PENTA, C. della: *The Social values of hope in Modern Social Thought and Th. Aquin.* Washington, 1942.

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, A.: *La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez.* «Revista Intern. de Sociología», 1944-5.

REHNER: *Thomas von Aquin oder Max Scheler.* Individuum und Gemeischaft. Divus Thomas, Friburgo, 1923.

ROBERT: *La doctrine sociale de St. Thomas et sa réalisation dans les faits.* «Revue Thomiste», 20, 1912.

SMITH, H. I.: *Classification of Desires in St. Thomas and in modern sociology.* Washington, 1915.

SHÖLLGEN, W.: *Die sociologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (dans F. Tallman, «Handbuch der Kath. Sittenlehre»), Düsseldorf, 1953.

SCHWALM, M. B.: *S. Thomas Aq. et l'école de la science sociale.* «Science Social», 18, 1894.

SCHWALM, M. B.: *S. Thomas Aq. et les récents progrès de la science sociale.* «Revue Thomiste», 1893.

UDE: *Sociologie Leitfaden der naturlich-vernunftigen-Gesellschaft-und Wirtschaftslehre in Sinne der Lehre des hl Thomas.*

WOLFE, M. J.: *The problem of solidarism in St. Thomas.* Washington, 1938.

HISTORIA DE LAS CONDICIONES ECONOMICAS POLITICAS Y SOCIALES

ANES ALVAREZ, G.: *Economía e industria en la España del siglo XVIII.* Barcelona, Edic. Ariel, 1969, 215 págs.

ALLEN: *The age of Erasmus.* Oxford, 1914.

ARANGUREN, J.: *L. Moral y Sociedad.* Madrid, 1965.

BLANQUI, A.: *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu' à nos jours.* París, 1842.

BARTHOLD: *Die Geschichte der detusche Hansa.* Leipzig, 1909, 2 vols.

CALMETTE, J.: *L'élaboration du monde moderne.* París, 1934.

BRAUDILLART, J. H.: *Histoire du luxe privé et public.* París, 1878-80.

The Cambridge Economic History of Europe. I. The agrarian Life. II. Trade and industry in the Middle Ages.

CARRERA, J.: *La evolución de las ideas y las luchas sociales.* Barcelona, 1940.

CIBRARIO, S.: *Economie politique du Moyen Age.* París, 1859.

CURCIO: *Dal Rinascimento alla controrriforma.* Roma, 1924.

CUSUMANO, V.: *Dell'economia politica nel medio-Evo.* Bolonia, 1876.

DAMAT: *La fin de la Moyen Age et la Renaissance.* París, 1927.

DÍAZ, E.: *Historia del krausismo español.* Madrid Edicusa.

FOURQUIN, G.: *Histoire économique de l'Occident Médiéval.* Edi. A. Collin.

D'AVENERL, G.: *Histoire économique de la propriété, des salaires et de tous les prix en général depuis l'an 1200 jusqu'à l'an 1800.* París, 1894-8.

D'HAUCOURT, G.: *La vie au Moyen Age.* París, P.U.F., «Que sais je?».

GETINO, L. A.: *El M. Fr. de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico español del siglo XVI.* Madrid, 1914.

GIRARD, E. de: *Histoire de l'économie sociale jusqu' à la fin du XVI^e.* París, 1900.

GRATIEN, P.: *Histoire de la foundation et de l'évolution de l'Ordre de Mineurs au XIII^e.* París, 1918.

GRAND, R.: *La agricultura en la Edad Media.* Brocard, 1950. (Col. E. Savoy, «La agricultura a través de las edades».)

GRUNDMANN: *Religiose Bewegungen in späteren Mittelalters.*

HAUSER, H.: *La modernité du XVI^e siècle.* París, 1930.

HANOTAZ: *Etudes sur le XVI^e et le XVII^e siècle.* París, 1886.

HERRERO, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español.* Madrid Edicusa.

HINTZE, O.: *Typologie der Standischen Verfassung des Abendlandes.* «Histor. Zeitschr.», 1929, t. 141.

HAUSER, H.: *Origines historiques des problèmes économiques actuels.* París, 1930.

HEGEL: *Städte und Gilden der germanischen Völker im. Mittelalter,* 2 vols.

HOFFMAN, W.: *Historia de las ideas sociales de los siglos XIX y XX.* México, 1964, 271 págs.

LECLERCQ, J.: *La vie économique des monastères au Moyen Age,* en «Inspirations religieuses et structures temporelles», París, 1948.

LE GOFF, J.: *Marchands et banquiers du Moyen Age.* París, P.U.F.

LUCHAIRE: *Les sociétés italiennes du XIII^e au XV^e siècle.* París, 1933.

JARRET, B. O. P.: *Social Theories of the Middle Age 1200-500.* London, 1968.

PIETRE, A.: *Las tres edades de la economía.* Madrid, 1962.

PETIT-DUTAILLIS: *La monarchie féodale en France et en Angleterre.* París, 1933.

PIRENNE, H.: *Les villes au Moyen Age.* Bruxelles, 1927.

PIRENNE, H.: *Histoire économique et sociale du Moyen Age.* París, 1963.

PHILIP, A.: *Historia de los hechos económicos y sociales de 1800 a nuestros días.* Taurus, Madrid, 1957, 588 págs.

SCHNURER, G.: *La Iglesia y la civilización en la Edad Media.* París, 1935.

SÁNCHEZ BELLA, I.: *Génesis del Estado moderno en España.* Madrid, Rialp.

STEPHENSON, C.: *Borough and Town, a study of urban origins.* Cambridge, Mass., 1933.

THOMPSON, J.: *Economic and social History of Europe.* New York, 1931.

MAYER, E.: *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV.* Madrid, 1925-6, 2 vols.

SCHELEYER, K.: *Die anfange des Gallikanismus.* Berlín, 1937.

HAUSER, H.: *La prépondérance espagnole.* París, 1933.

MAURENBRECHER: *Geschichte der katholischen Reformation,* I, Nördlingen, 1880.

OLGIATI: *L'Anima dell'Unamesimo e del Rinascimento.* Milano, 1924.

FIGGIS: *From Gerson to Grotius,* 3.ª ed., Cambridge, 1931.

PALACIOS ATARD, V.: *Los españoles de la Ilustración.* Ed. Guadarrama, Madrid, 1964.

PFANDL, L.: *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII.* Barcelona, 1929.

SPAVENTA: *Rinascimento, Riforma e Controriforma.* Venecia, 1928.

VICENS VIVES, J.: *Historia social de España y América.* Barcelona, 1959.

FINKE, H.: *Die Frau im Mettelsalters.* Munich, 1913.

SEMPERE Y GUARINOS, J.: *Historia del luxo y de las leyes suntuarias en España.* Madrid, 1888.

SCHNURER: *Kirche und kultur im Mittelalter.* Padeborn, 1939.

JUSTICIA

CRANE, P. R., S. J.: *The range of social Justice.* «Review of soc. Economic», 16, 1958, págs. 89-108.

DEMSEY, B.: *The range of social Justice.* «Social Order.», 7, 1957, págs. 20-5.

DOGNIN, P. D.: «*La justice distributive*», «*La notion Thomiste de Justice*» et «*Economie, jugement distributif et usage des biens*». «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», enero 1961, octubre 1961 y abril 1962, respectivamente.

DOGNIN, P. D.: *La justice de Dieu et le Droit Naturel.* «Revue des Sciences Philos. et Théolog.», 49, 1965, págs. 67-80.

DOGNIN, P. D.: *La justice particulière a-t-elle deux espèces.* «Revue Thomiste», 1965.

DÍEZ-ALEGRÍA: *El concepto de justicia en la «Mater et Magistra»*. «Ciencia y Fe», Buenos Aires, 19, 1963, págs. 3-19.

FERGUSON, JANE, FRANCIS: *The philosophie of Equality in the philos. of St. Th. Aquinas*. Washington, 1942.

FERREE, W.: *The act of social justice in the philosophie of St. Th. Aq. and in the Encyclicas of Pope Pius XI*. Washington, 1942.

GEMMEL, J.: *Die justicia in der Lehere des hl. Thomas*. Berlín, 1957.

GIERS, J.: *Zum Begriff der just. socialis*. «Münchener Theolog. Zeits.», 7, 1956, páginas 61-74.

GUILLET, M. S.: *Le problème social et la justice*. «Revue de Philosophie», 33, 1926.

JAUCAUSKAS, R., S. J.: *The concept of social Justice*. Some current applications. «Review of Social Economy», 17 (1959), págs. 34-50.

LEFEBVRE, Ch.: *La notion d'équité chez P. Lombard*. «Ephem. Juris. Canon», 9, 1953.

LIO, E.: *Il testo di S. Agostino, «Justitia in subveniendo miseris», in P. Lombardo e nei glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino*. «Miscelanea Lombardiana», 175-222, Novara, 1957.

LIO, A.: *De elementis traditionalibus justitiae in primaeva Schola franciscana*. «Franciscan Studies», 1950.

LOTTIN, O.: *Le concept de justice dans les théologiens des moyen âge avant l'introduction d'Aristote*. «Revue Thomiste», 44, 1938.

MARITAIN, J.: *L'égalité chretienne*. «Etudes Carmélitaines», 24, 1939.

MATTEI, R. de: *«Misericordia» e «Giustizia» nella Patristica e in Dante*. «Giornale Storico della Litteratura Italiana», 109, 1937.

MOIX, M.: *Nuevas perspectivas de la justicia clásica*. Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1959.

MENDIZÁBAL VILLALBA: *La doctrina de la justicia en la «Suma Teológica»*. Zaragoza, 1925.

MILLÁN PUELLES, A.: *Persona humana y justicia social*. Madrid, Rialp, 1962, 66 págs.

RYAN, J. A.: *Justicia distributiva*. Buenos Aires, 1950, 380 págs.

SHILLING, O.: *Die sociale Gerechtigheit in der patristichen Literatur*. «Miscelanea Versmeersch», vol. II.

MONEDA, CAMBIO Y BANCOS

ABELLÁN, P. M.: *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la «Suma» de Fr. Tomás de Mercado en la «Historia de la Teología Moral»*. «Miscelánea Comillas», XV, 1951.

ANGELL, J. W.: *Theory of international Prices*. Cambridge, 1926.

ANTOINE, *C.*: *Banque. Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, París, 1932.

ARTOLA, M.: *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols., Madrid, 1959.

ASCARELLI, T.: *La moneta*, 1932.

BABELON, E.: *Les origines de la monnaie.* París, 1897.

BELDA, R.: *Etica de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lessio y Lugo.* «Pensamiento», primer año, 1963.

BONET CORREA, J.: *El control de cambios y las obligaciones monetarias.* C.S.I.C., Roma-Madrid, 1967.

BRADFORD, F. A.: *Money and Banking.* 6.ª ed., Nueva York, 1949.

CARANDE, R.: *Carlos V y sus banqueros: I. La vida económica de España en una fase de su economía. II. La Hacienda real de Castilla.* Madrid, 1943 y 1949.

CARANDE, R.: *El crédito de Castilla en el precio de la política imperial.* Madrid, 1949.

CARRERA PUJAL, J.: *Historia de la Economía española,* 5 vols., Barcelona, 1943-7.

CORTELYOU: *Rev. W. T. Banking Profit.* The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1953.

COYMEIRO PENIDO, M.: *Historia de la Economía Política de España,* 2 vols., Madrid, Taurus, 1965.

COLMEIRO PENIDO, M.: *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII.* Madrid, 1853-4.

DAVIES: *La decadencia española, 1621-1700.* Barcelona, 1970.

DEMPSEY, B. W.: *Interest and usury.* Introducción de Shumpeter. London, 1928.

DE ROOVER, R.: *L'évolution de la Lettre de change. XIV^e-XVIII^e siècle.* París, 1953.

DE ROOVER, R.: *Le contrat de Change depuis la fin du XII^e siècle jusqu'au début XVII^e siècle.* «Revue belge de Philos. et de Histoire», V, 25, 1946-7.

DE ROOVER, R.: *What is dry exchange?* «The Journal of political Economy», V, 52, núm. 3, sept. 1944.

DE ROOVER, R.: *Scholastic economics: Survival and lasting influence from the sixtheenth to Adam Smit.* «The Quarterly Journal of Economics», 69, mayo 1955.

DE ROOVER, R.: *The Medici Bank. Its organization, Management, Operations and decline.* New York, 1948.

DE ROOVER, R.: *Money, Banking and Credit in Medieval Bruges.* Cambridge, Mass., 1948.

DUNBAR, Ch.: *The Bank of Venice.* «Quarterly Journal of Economics», V, 6, 1892.

DUNBAR, Ch.: *Notes on early Banking Schemes.* «Quarterly Journal of Economics», vol. 2, 1888.

EHRENBERG, R.: *Das Zeitalter der Fugger.* Jena, 1896.

EHRENBERG, R.: *Capitalism and finance un the Age of the Renaissance.* New York, 1928.

ENDEMANN, W.: *Studien in der romanisch, canonistichen Wiertschaf-und Rechtslehre.* Berlín, 1874.

ESPEJO, C., y PAZ, J.: *Las antiguas ferias de Medina del Campo,* Madrid, 1908.

ESPEJO, C.: *El interés del dinero en los reinos españoles bajo los tres primeros Austrias.* «Archivo de Investigaciones Históricas», I, 1911.

GAETTENS, R.: *Inflationem. Das Drame der Geldenwertung von Altertums bis zum Gegemwart.* München, 1955.

GENESTAL, R.: *Le rôle des monastères comme établessiments de crédit étudié en Normandie du XI^e a la fin XIII^e siècle.* París, 1901.

GRICE-HUTCHINSON, M.: *The School of Salamanca.* Reading in Spanish monetary Theory, 1544-605, Oxford, 1952.

GOFF, J.: *Marchands et banquiers du Moyen Age.* París, P.U.F.

GONNARD, R.: *Histoire des doctrines monétaires dans ses relations avec l'histoire des monnaies.* París, 1935.

GREIDANUS, Tjardus: *The value of Money,* 1937.

HAEBLER, K.: *Prosperidad y decadencia de España durante el siglo XVI.* Madrid, 1934.

HAMILTON, E. J.: *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-650.* Cambridge, Mass., 1934.

HAMILTON, E. J.: *Spanish mercantilism before 1700.* Facts and factors in Economics History. Harvard, 1932.

HAUSER, H.: *La prépondérance espagnole.* París, 1933.

HINOJOSA, E.: *Influencia ejercida por los filósofos y teólogos españoles en el desarrollo del derecho.* Madrid, 1890.

HÖFFNER, J.: *Statik und Dinamik in der scholastischen Wirtschafts ethick.* Köln-Opladen, 1955.

HÖFFNER, J.: *Wirtschafts ethick und Monopole im fünfzehnten und sechszenhnten JH.* Jena, 1941.

KAMEN, H.: *The declive of Castile: the last crisis.* «The Economic History Review», XVIII, 1964.

LARRAZ, J.: *La época del mercantilismo en Castilla. 1500-700.* Madrid, 1943.

MARCO, A. de, S. J.: *Funzione social ed aspetti morali dell'attività creditizia.* «La Civiltà Cattolica», 1952, vol. I.

MONROE, A. E.: *Monetary theory before of A. Smith.* Cambridge, 1923.

NADAL, J.: *La revolución de los precios españoles en el s. XVI. Estado actual de la cuestión.* «Hispania», 75, 1959.

NOONAM, J. T.: *The scholastic analysis of usury.* Cambridge, Mass., 1957.

RENOUARD, Y.: *Affaires et hommes d'affaires dans l'Italie du Moyen Age.* «Annales Sociétés Civilisations», 1948.

RIST, Ch.: *Historia de las doctrinas relativas al crédito y a la moneda desde John Law hasta la actualidad.* Barcelona, Bosch, 1945.

ROBLES, O.: *Tomás de Mercado.* «Revista de Filosofía». 9, 1950.

SAIZ ESTIVÁRIZ, C.: *El P. Juan de Mariana, economista.* Univ. Comercial de Deusto, Bilbao, 1945.

SCHMOLDERS, G.: *Von der «Quantitätttstheorie» zur «Liquidatstheorie» des Geldes.* Mainz, 1961.

TONIOLO, G.: *Criterio scientifico etico-economico interno al credito dal punto di vista cristiano.* Apéndice al vol. V del «Tratttato di Economia Sociale». Edizione Città del Vaticano, 1952.

TOTOMIAZ, T.: *Histoire des doctrines économiques et sociales.* París, 1922.

SAYOUS, A.: *L'origine de la lettre de change.* «Revue Historique de Droit Français et Etranger», 1933.

SAYOUS, A. E.: *La genèse du système capitaliste, la pratique des affaires et leur mentalité dans l'Espagne du XVI^e siècle.* «Annales d'Histoire Economique et Sociale», 8, 1936.

SAYOUS, A. E.: *Observations d'écrivains du XVI^e siècle sur les changes.* «Revue Economique Internat.», 1928, 4.

SÁNCHEZ TOCA, J.: *Cómo vino la decadencia de España.* «Revista Contemporánea», 1878.

ULLASTRES CALVO, A.: *La teoría de la mutación monetaria de P. J. de Mariana.* «Anales de Economía», 1944 y 1945.

ULLASTRES CALVO, A.: *Las ideas económicas de Martín de Azpilcueta.* En la edición crítica del C.S.I.C., Madrid, 1965, del «Comentario resolutorio de cambios», de M. Azpilcueta.

USHER, A. P.: *Early deposit Bankink in Mediterranean Europa.* Cambridge, Mass., 1943.

VAN ROEY, E.: *La monnaie d'après St. Thomas d'Aquin.* «Revue Neo-scholastique», 1905.

VICENS VIVES, J., y otros: *Historia social y económica de España y América,* 5 vols., Barcelona.

VICENS VIVES, J.: *Manual de Historia económica de España.* Barcelona, 1959, 3.ª ed., 1963.

VILAR, P.: *Crecimiento y desarrollo.* Economía e Historia. Reflexiones sobre el caso español. Barcelona, Ariel, 1964.

VILAR, P.: *Oro y moneda en la Historia, 1450-1920.* Barcelona, 1996.

WEBER, W.: *Geld und Zins in der spanischer spatsscholastik.* Münster A., 1962.

WIRMINGHAUS, A.: *Zwei spanische Merkantilisten.* Jena, 1886.

PENSAMIENTO ECONOMICO

AUBERG, R.: *Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker.* Berlín, 1909.

ANTONELLI, E.: *L'Economie humaniste et le Moyen Age,* en «Etudes d'Economie Humaniste». París, Sirey, 1957.

ARIAS, G.: *La filosofía tomista en la economía política.* Milán, 1934.

ASHLEY, W.: *Historia y doctrinas económicas de Inglaterra.* París, 1900.

BEER, M.: *Early british economics from the XIIIth to the middle of the XVIIIth century.* London, 1938.

BELDA, R.: *Etica de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lessio y Lugo.* «Pensamiento», 1963, 53, 92, 185 y 214.

BODRICK, J.: *The economic morals of the Jesuits.* London, 1934.

BRANTS, V.: *Les théories économiques aux XIII^e et XV^e siècles.* Lovaina, 1895.

CAMPO, Juan, S. J.: *La libre competencia y el pensamiento de Pío XI.* «Fomento Social», 18, 72, 1963, págs. 371-7.

CONTZEN, H.: *De Thomae Aq. sententiis ad oeconomicam politicam pertinentibus.* Basilea, 1861.

CONTZEN, H.: *Th. von Aquin, als volkswirtschaftlichen Schriftsteller.*

CONTZEN, H.: *Ein Beitrag zur Nationalökonomischen Dogmensgeschichte des Mittelalters.* Leipzig, 1861.

CONTZEN, H.: *Geschichte der volkswirtsachaftlichen Literatur in der Mitelalter.* Berlín, 1872.

COSA, L.: *Di alcuni studi recenti sulla teoria economica nel Medio-evo,* 1876.

COSSA, L.: *Histoire des doctrines économiques.* París, 1889.

COSTA-ROSETTI, R. P.: *Allgemeine Grundlage der National-Oekonomie und Geist Der Scholastik.* Friburg i. B., 1888.

CUNNIGHAM, W.: *Christianity and economic science.* Londres, 1911.

DESJACQUES, R. P.: *L'économie politique chez les Saints Pères.* Lyon, 1878.

DUBOIS, A.: *Précis de l'histoire des doctrines économiques dans leurs rapports avec les faits et avec les institutions.* París, 1903.

ENDEMANN, W.: *Die national-ökonomischen Grundsätze der canonistischen Wirtschaft und Rechtslehre,* 2 vols., Berlín, 1874.

FENOGLIO, G.: *Corso di Storia delle dottrine economiche.* Turín, 1931.

FUNCK: *Uber-die ökonomischen Anschaungen der mittelaterlichen Theologien.* «Zeitsch. für des Ges. Staats Wissenchaft, 25, 1869.

GEARTY, P. W.: *The economics thought of Mgr. J. A. Ryan.* Washington D. C., 1953.

HAUSER, H.: *La pénsée et l'action économique du Card. Richelieu.* París, 1944.

HIGUERAS, G., S. J.: *Impuesto y Moral en los siglos XVI y XVII.* «Miscelánea Comillas», 40, 1963, 5-50 págs.

HICKEY, L. J.: *Le principe du «laissez faire» suivant l'histoire et devant St. Thomas.* Friburgo, 1898.

HUN-ERMANN, F. J.: *Die Wirtschafts-etischen Predigten des hl. Bernardin von Sien.* Münster, 1939.

ILGNER, C.: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonnin von Florenz.* Paderborn, 1904.

IPARRAGUIRRE, D., S. J.: *F. de Vitoria: Una teoría social de valor económico.* «Public. Univ. de Deusto», serie 1.ª, 18, Bilbao.

JARRET, B.: *S. Antonino and mediaeval Economics.* Londres, 1914.

JACQUIN, R.: *Taparelli d'Azeglio.* Essai sur les principes philosoph. de l'Economie politique, París, 1943, recueil d'articles publiés dans la «Civ. Cattol.» de 1856-62.

MAURENBRECHER: *Thomas von Aquino's Stellung zum Virtschaftsleben in seiner Zeit.* Leipzig, 1899.

MATTEI, G.: *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista.* Salesianum. 19, 1957, págs. 114-281.

MEYER: *Die Wirtschaftslehre des hl Th. von Aquin.* Fulda, 1934.

NEGRE, P.: *Essai sur les conceptions économiques de S. Th. Aq.* Aix-en-Provênce, 1927.

O'BRIEN, G.: *An Essay of Mediaeval Economic Theaching.*

PRADOS ARRARTE, J.: *Jovellanos, economista.* Madrid, 1967.

ROBERTSON, H. M.: *Aspects of the rise of Economic individualism.* A critician of M. Weber and his School. London, 1926.

ROBER, M.: *Hierarchie nécessaire des fonctions économiques d'après S. Th. Aq.* «Revue Thomista», 21, 1913.

ROOVER, R.: *Scholastic economics: Survival and lasting influence from the sixteen century to Adam Smith.* Harvard Univ. «The Quaterly Journal of Economics», 69, 1955.

SCHREIBER, E.: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Th. von Aq.* Jena, 1913.

TRUBENBERGER, E.: *S. Bernardino da Siena. Considerazioni sullo sviluppo dell'Etica economica cristiana nel primo rinascimento.* Berne, 1951.

VAN ROEY: *La monnaie d'après S. Th. d'Aquin.* «Revue Néo-scolastique», 1905.

VILLAIN: *La Iglesia y el capitalismo.* Es en realidad el capitalismo «un nefasto sistema». Eler, Barcelona, 1967.

SALVIOLI, J.: *Las doctrinas económicas en la escolástica del s. XIII.* «Anuario de Historia del Derecho», 111, 1926.

SCHILLING, O.: *Christslicher Wirtschaftsetick.* Munich, 1954.

SOMERLAND: *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters,* 1903.

TOTOMIAZ, T.: *Histoires des doctrines économiques et sociales.* París, 1922.

WEBER, W.: *Geld und Zins in der spanischen spätscholastik.* Münster, Aschendorf, 1926, 159 págs.

PENSAMIENTO INTERNACIONAL

BARCIA TRELLES: *Vázquez de Menchaca: su teoría, internac.* Barcelona, 1940.

BAUZA BAUZA, R.: *Doctrinas jurídicas internacionales de R. Lulio.* «Estudios Lulianos», 1961.

BRIERLY, J. L.: *Vitoria and Intern. Law.* «The Dublin Review». Spring, 1947.

BONILLA S. MARTÍN: *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional,* 1918.

COSTE, R.: *Moral internacional.* Barcelona, 1967.

CARRO, V. D.: *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América.* Madrid, 1944.

CARRO, V. D.: *Domingo de Soto y el derecho de gentes.* Madrid, 1910.

DELOS, J. T.: *La sociologie de S. Thomas et le fondament du Droit Internat.* «Angelicum», 22, 1944-1945.

GUENECHEA: *Suárez, maestro de Derecho Internacional.* Deusto, 1917.

GARCÍA PRIETO: *La paz y la guerra. L. de Molina y la escuela española s. XVI.* Zaragoza, 1944.

HUTCHIUS, R. M.: *St. Thomas and the World State.* Milwaukee, 1949.

MESSINEO, A.: *F. Suárez. Internacionalista.* «Civ. Catt.», II, 20, Ag. 49.

PEREÑA VICENTE, L.: *Introducción a la tesis española de la paz.* «Revista Española de Derecho Internacional», 1963.

PERALTA, J.: *Baltasar de Ayala y el derecho de guerra.* Madrid, 1964.

RIBA GARCÍA, C.: *Luis Vives y el pacifismo.* Zaragoza, 1933.

BARCIA TRELLES, C.: *F. Suárez. Les Théologiens spagnols du XVI^e siècle et l'école moderne du Droit Internat.* Recueil des Cours Hachette, 1933.

BARCIA TRELLES: *F. Vitoria, fundador del derecho Internacional moderno.* Valladolid, 1928.

BARCIA TRELLES, C.: *Internacionalistas españoles del s. XVI. F. Suárez.* Valladolid, 1934.

CARRO, V. D.: *La «Communitas orbis» y las rutas del Derecho internacional según Vitoria.* Santander, 1962, 143 págs.

CORDERO TORRES, J. M.: *La descolonización. Un criterio hispánico.* Madrid, 1964, 300 págs., I. EE. PP.

DUBARLE, D.: *L'avenir de les doctrines philosop. et théolog. relatives à la paix internationales.* «Nouvelle Revue Théologique», 87, 1965, págs. 337-55.

GIBERT, R.: *R. Lull. y la paz universal.* «Estudios Lulianos», 10, 1966, páginas 153-70.

HERBEISCH: *La Théorie de la paix selon Pie XII.* París, 1964.

JACQUIN, R.: *L'ordre internat. d'après Taparelli, Vitoria et Suárez.* Contributio des Théologiens au Droit International moderne. París, 1939.

JARLOT, G.: *L'encyclique «Pacem in Terris» et la doctrine du droit international.* «Gregorianum», 45, 1964, págs. 334-8.

LADRIERE, J.: *Le concept de communauté mondiale dans la pensée moderne.* «Politica», 1962, págs. 16-35.

LAREQUI: *El P. Suárez, creador del concepto de Derecho Internacional.* «Razón y Fe», 83, 1928.

MESSINEO: *La società delle genti nel pensiero del Suarez.* «Civiltà Catt.», diciembre 1949.

PEREÑA VICENTE, L.: *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho Internacional.* Madrid, 1957.

PEREÑA VICENTE, L.: *Bien común y paz dinámica.* Madrid, 1956.

PEREÑA VICENTE, L.: *Crisis del colonialismo y la escuela de F. de Vitoria.* «Anuario de la Asociación F. de Vitoria», vol. 13.

PEREÑA VICENTE, L.: *Introducción a una teoría española de la paz.* «Rev. Española de Derecho Internacional», 16, 1963.

NYS, E.: *Les origines du Droit International.* Bruxelles, 1894.

SCOTT, J. B.: *The spanish origin of International Law.* Washington, 1928.

SERRANO VILLAFAÑE, E.: *Actualidad del pensamiento pacifista del humanismo estoico-renacentista español.* «Rev. Facultad de Derecho», Madrid 9, 1965.

TRUYOLS SERRA: *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial.* Tecnos, 1968, 172 págs.

URDANOZ, T.: *Pacifismo y guerra justa.* Vitoria y la doctrina del Vaticano II. «Estudios Filosóficos», 16, 1967, págs. 5-65.

VANDERLOL, A.: *La doctrine scholastique du droit de guerre.* París, Pedone, 1919.

YVES DE LA BRIERE: *La Conception du Droit international chez les Théologiens Catholiques.* Centre Europ. de la Dotation Carnegie, 1929.

ZALBA, M.: *La O.N.U., prevista y delineada hace más de un siglo (Taparelli).* «Estudios de Deusto», 10, 1962.

PENSAMIENTO JURIDICO

AMBROSETTI, G.: *Il diritto della riforma cattolica.* Una giustificazione storica del sistema di Suarez. Milán, 1951.

AUBERT, J. M.: *Le Droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas.* París, 1955.

BAUR: *Die Lehre vom Naturrecht bei-Bonaventura* (Bauem-Ker, Beitrage 2. Gesch. d. M.A. Supplementum, I).

CAMPO DEL POSO, F.: *Filosofía del Derecho según S. Agustín.* Valladolid, 1966.

CARRO, V. D.: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica.* Madrid.

COMPOSTA, D.: *Il Diritto naturale in Graziano.* «Studia Gratiana», 2.

DÍAZ, E.: *Sociología y Derecho natural.* Madrid, Tecnos.

DÍEZ ALEGRÍA, J. M.: *El desarrollo de la doctrina de la Ley natural en Luis Molina.* Barcelona, 1961.

DEBLIC: *Le voluntarisme juridique chez Suárez.* «Revue de Phil.», XXX (1930), páginas 213-30.

FERNÁNDEZ DE HENESTROSA, F.: *Doctrinas Jurídicas de Sto. Tomás de Aquino.* Madrid, 1888.

FLUCKIGER, F.: *Geschichte des Naturrecht.* Zurich, 1954.

GIERKE, O. von: *Natural Law and the Theory of Society.* Cambridge, 1927.

GIRÁLDEZ, J.: *De las teorías del D. Político en los escritores españoles de los siglos XVI y XVII.* Madrid, 1898.

HINOJOSA, E. de: *Influencia de los teólogos españoles en el Derecho Público.* Madrid, 1890.

GRABMAN, M.: *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Th. von Aquin.* «Archiv. für Rechts und Wirtschaftsphilosophie», 16, 1922.

KUHN, F.: *Die Probleme des Naturrechtes bei Th. von Aq.* Erlangen, 1908.

JOMBART: *Le volontarisme de la loi d'après Suárez.* «Nouv. Rev. Théol.», 59, 1932, págs. 33-34.

HERNÁNDEZ GIL, A.: *Etica y Derecho en la doctrina de J. L. Vives.* «Revista Facultad de Derecho», Madrid, 1943.

LOTTIN, P. O.: *Le Droit Naturel chez saint Th. d'Aquin.* «Ephem. Théolog. Lov.», 1925.

LEGAZ LACAMBRA, L.: *Die Rechtsphilosophie des F. Suárez.* «Zeitschrift für offentliche Recht.», XIV, 1934 (273-317).

LACHANGE, L.: *La conception de Droit selon Aristote et st. Thomas.* Montréal, páginas 19-13.

OLARTE: *Alfonso de Castro (1495-1558).* Su vida, su tiempo y sus ideas filosófico-jurídicas. San José de Costa Rica, 1946.

OLGIATI, F.: *Il concetto di giuridicità in St. Tom. d'Aquino.* Milano, 1944.

LEFEBVRE, Ch.: *La notion d'équité chez P. Lombard.* En «Miscelanea Lombardiana», Novara, 1957.

RAMÍREZ, S. M.: *S. Alberto Magno y la Filosofía del Derecho de Gentes.* «Revista Estudios Filosóficos», 3, 1953.

STOCKUMS, W.: *Die Univeränderlichkeit des naturlichen sittengesetzes, in der scholastischen Ethik.* Brisgran, 1911.

STRATENVERTH, G.: *Die Naturrechtslehre des J. Duns Scoto.* Gottingen, 1951.

VAU OVERBECKE: *De relatione inter ordinem juridicum et moralem.* «Eph. Théol. lovanienses», 1934, págs. 289-546.

VILLEY, M.: *Le Droit Naturel chez Gratien.* «Revue de Droit Canonique», 3, 1954.

TORRES AGUILAR-AMAT: *El concepto del Derecho s/los escritores españoles de los siglos XVI y XVII.* Madrid, 1891.

VINOGRADOFF: *Roman Law in Mediaeval Europe.* London, 1909.

AMBROSETTI, G.: *Diritto Naturale cristiano.* Roma, Studium, 1964, 180 págs.

AMBROSETTI, G.: *La storia del Diritto naturale nella storia dell'Occidente.* Jus, 14, 1963, págs. 318-28.

BOBBIO, N.: *Sulla rinascita del giusnaturalismo.* «Rivista di Filosophia», 54, 1964, págs. 403-18.

DELHAYE, Ph.: *Recherches historiques et doctrinales sur le Droit Naturel.* Ami du Clergé, du 15 Oct. 1959 a 14-IV-1960. Lille-París, 1961.

GARILLI, G.: *S. Tommaso e il pensiero giuridico italiano contemporaneo.* «Nöesis», 1, 1946, págs. 181-98.

HAMILTON, D.: *Filosofía Jurídica del Maestro Vitoria.* «Anuario Asociac. F. Vitoria», 1947-8, págs. 103-259.

KNOLL, A. M.: *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht.* Zur Frage der Freiheit. Wien. Europa Verlag, 1962, 141 págs.

KUNZ, J. L.: *Ideas yusnaturalistas en la moderna ciencia del Derecho Internacional.* «Temis», 11, 1962, págs. 77-86.

LECLERCQ, J.: *Les equivoques du Droit Naturel.* «Revue Intern. Philos.», 17, 1963, págs. 271-86.

LENER, S.: *Il «Diritto naturale appoggiato sul fatto» del P. Taparelli e il antigiusnaturalismo contemporaneo.* «Civiltà Catt.», 114, 1963, págs. 346-59; 594-607.

LLANO, A.: *La obligación del Derecho Natural en los catedráticos salmantinos del XVI.* Pont. Universidad Gregoriana, Madrid, 1965, 86 págs.

OACKLEY, F.: *Medieval Theories of Natural Law: W. of Occam and the significance of the voluntarist tradition.* «Natural Law Forum», 6, 1961, páginas 65-83.

OLGIATI, F.: *La rinascita del Diritto Naturale in Italia,* 1930.

PEREÑA, L.: *Circunstancia histórica y Derecho de Gentes en Luis Molina.* «Revista Española de Derecho Internacional», 1957, vol. 10.

LEGAZ, L.: *Fundamento del derecho de gentes en Suárez.* «Rev. Españ. de Derecho Intern.», núm. 1, 1948.

PRELOT, M.: *Taparegli d'Azeglio et la renaissance du Droit Naturel au XIX^e siècle,* en «Le Droit Naturel», París, P.U.F., 1950.

PIZZORNO, R.: *Necessità de un ritorno alla dottrina tomistica del Diritto Naturale.* «Aquinas», 3, 1960, págs. 244-76.

ROBLEDA, O.: *La moción tomística de la ley en relación con las ideas romanas.* «Gregorianum», 48, 1967, págs. 284-301.

ROSA, L., S. J.: *Grozio fra il giusnaturalismo scholastico e il giusnaturalismo moderno.* En «Miscelanea Adriano Gazzana», II, Milano, Marzorati, 1960, páginas 209-17.

SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Textos y documentos sobre Derecho Natural.* Facultad de Derecho, Madrid, 1967.

SERRANO VILLAFAÑE, E.: *Pío XII y el Derecho Natural.* «Rev. Facultad de Derecho», Madrid, vol. II, 4, 1958.

SERRANO VILLAFAÑE, E.: *Concepciones yusnaturalistas actuales.* Edit. Nacional, Madrid, 1967.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, A.: *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea,* Madrid, 1958.

WELSEN, H.: *Die Naturrechtslehre Samuel Puffendorf.* Berlín, 1958, 112 págs.

ZITAROSA: *Il Diritto Naturale da P. Taparelli d'Azeglio ad oggi.* Napoli, Istituto Meridionale di Cultura, 1965, 48 págs.

PENSAMIENTO POLITICO

ARNOLD, E. X.: *Die Staatslehre des kardinals Bellarmin.* Munich, 1934.

ANTONIADES: *Die Staatslehre des Mariana.* «Archiv. für Geschichte der Philosophie», Neue Golge, XIV (1908), págs. 166-195.

BAUMANN: *Sie Staatslehre des hl. von Aquin.* Leipzig, 1909.

BEUNE MERY: *La Théorie des pouvoirs publics d'après Fr. de Vit. et ses rapports avec le Droit contemporaine.* París, 1928.

BOLAS: *S. Thomae de regimine principum doctrina,* 1880.

BULLON: *El concepto de soberanía en la Escuela española del siglo XVI.* Madrid, 1936.

CALIPPE: *La fonction sociale des pouvoirs publics d'après S. Thomas d'Aquin.* «Chronique Semaine Sociale de Rouen», 1911.

CRAHAY, E.: *La politique de St. T. Aquin.* Louvain, 1896.

DEMONGEOT: *El mejor régimen político, según Sto. Tomás.* Madrid, 1959.

DEPMF, A.: *La filosofía cristiana del Estado en España.* Rialp, Madrid, 1961.

DORWER: *Das Verhaltnis von Kirche und Staat nach Occam.* «Theologien Studien und Christichen», t. 28, pág. 885.

FEUGUERAY: *Essai sur les doctrines politiques de S. Thomas.* París, 1857.

FALCHI: *Le moderne dottrine theocratiche (1600-1850).* Torino, 1850.

FERNÁNDEZ DE VELASCO: *El derecho de resistencia al poder.* Madrid, 1923.

GALÁN, E.: *La teoría del poder político según F. de Vitoria.* Madrid, 1944.

GEAMANU: *La Resistance à l'oppression et le droit à l'insurrection.* París, 1933.

GALÁN, E.: *Algunas cuestiones fundamentales de Fil. Pol. en el pensamiento de Molina.* Madrid, 1945.

JOUBERT, Gerald R.: *Qualities of Citizenship en St. Thomas.* Washington, 1941.

KOEHLER, J. de: *Mariana als politische Denken.* Leipzig, 1938.

JARLOT: *Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolute.* «Archiv. de Phil.», 18, 1949, págs. 6 y 105

GIERKE, O. von: *Las théories politiques du Moyen-Age.* París, 1914.

GILBY, Th.: *El mando y la convivencia civil* (Sto. Tomás y el arranque de la teoría del Estado en Occidente). Barcelona, 1963.

LABITTE: *De jure politico quid senserit Mariana.* París, 1841.

IZAGAL: *La soberanía civil según Suárez.* «Razón y Fe», 124, 1941.

HEARN SCHAW: *The social and political ideas of some great medieval thinkers.* London, 1924.

KEISSEN: *La mission de l'Etat d'après la doctrine et la méthode de S. Thomas.* Bruselas, 1890.

LACHANCHE, L.: *L'Humanisme politique de St. Thomas,* 2 vols. París-Montreal, 1941.

LAGARDE, S.: *Philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Tr.*

LASKI, H. J.: *Political Theory in the later Middle Ages.* Cambridge, 1963.

LECLERCQ, J.: *Les Théories democratiques du Moyen Age.* «Etudes», 5-X-1935.

LOSSEN: *Die Lehre vom Tyransmord in der christliche Zeit,* 1894.

MCILWAIN, C. H.: *The Growth of political Thought in the West.* New York, 1932.

MEINECKE: *Die Idees der Staats-räson in der neuere Geschichte.* München, Berlín, 1924.

MESSNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle.* París, 1936.

MURPHY, E. F.: *St. Thomas political Doctrina and Democracy.* Washington, 1939.

MARAVALL: *Teoría española del Estado en el s. XVIII.* Madrid, 1944.

PASSERIN D'ENTREVES, A.: *Sto. Tomás de Aquino* (escritos políticos). Caracas, 1964.

PELÁEZ: *Doctrina tomista sobre la tiranía política.* «Ciencia tomista», 1924.

PIRENNE, H.: *Les anciennes démocratiques du Pays Bas.* París, 1910.

ROBLEDO: *El origen del poder político según F. Suárez.* México, 1948.

ROMERO OTAZO: *Sentido democrático de la doctrina política de Sto. Tomás.* Madrid, 1930.

RAGER: *Political philosophie of b. Card. Bellarmin.* Washington, 1926.

SILBERNAGEL, J.: *W. von Occam Aussichten über Kirche und Staat.* «Histor. Jahrbuch», 7, 1886.

TISCHLEDER, P.: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule.* München-Gladbach, 1923.

TISCHLEDER, P.: *The Grundcharacter der thomistischen Staatslehre.* Munich, 1927.

TONNEAU, R. P.: *Le Pape, la guerre et la paix.* París, 1942.

VEGA, P. de: *Antología de escritores políticos del siglo de oro.* Madrid, 1946.

EILLENIUS, R.: *The social and political theory of Fr. Suarez.* «Acta Philosophica», XV, Helsinki, 1963.

ZEILLER: *L'idée de l'Etat dans St. Thomas d'Aquin.* París, 1910.

WULF, M.: *Les théories politiques du Moyen Age.* «Revue Néo-scholastique», 26, 1924.

WULF, M.: *L'individu et l'Etat d'après St. Thomas d'Aquin.* «Rev. néoscol. de philosph.», 1921.

ARQUILLIERE, H.-X.: *L'augustinisme politique* (Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age), 2.ª ed., París, Vrin, 1956, 206 págs.

BENNET, J. C.: *Die Affinität zwischen Christentum un Demokratie.* «Zeitsch. für Evangelische Etik», 8, 1964, págs. 237-44.

COSTE, R.: *Evangile et Politique.* Aubier, Montaigne, 1968, 318 págs.

CORONO, Carlos E.: *La Doctrina del poder absoluto de España en la crisis del XVIII al XIX.* «Cuadernos de la Cátedra Feijoo».

ENCINAS, Joaquín de: *La tradición española y la revolución.* Rialp.

GIERCKE, O.: *Political Theories of the Midle Age.* Cambridge, 1927.

HOFFMAN, R.: *American political thinking and the Vitorian tradition.* «Anua. Asoc. Francisco Vitoria», 1946-7.

IBÁÑEZ MARTÍN: *Suárez y el sentido cristiano del poder político.* Madrid, 1967.

LABROUSSE, R.: *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Spagne.* París, 1938.

LUCINI, G.: *Il fine dello Stato e la sua funzione sussidiaria secondo la Dottrina Sociale Pontif.* Pavía, 1958.

PRELOT, M.: *Histoire des idées Politiques.* París, Dalloz, 1961, 648 págs.

QUADRI, S.: *Dottrine politiche nei teologi del 500.* Universale Studium Italia, 1962.

WILKS, M. J.: *The problem of sovereignity in the later middle Ages.* N. Y., Cambridge Univ. Press, 1963, 13-619 págs.

ANÍBAL, J.: *Las ideas democráticas de A. de Castro.* «Liceo Franciscano», números 31, 32 y 33, de 1958.

BONANSEA, B. M.: *The political Thought of Tom. Campanella.* «Studies in Philos. and History of Philos.», 2, 1963, págs. 211-48.

BRUNELLO, E. B.: *La dottrine politiche de S. Tommaso d'Aquino a Bartolo de Sassoferrato.* Bologna, 1956, 131 págs.

CONOVER, M.: *St. Thomas Aq. in some recent non-scholastie writer on political philosophy.* «The New Scholasticism», 30, 1956, págs. 1-15.

ESCALANTE, M. F.: *Libertad natural y poder político en el estado perfecto de T. Campanella.* «Anales de la Univ. Hispalense», 2, 1969.

FISICHELLA, D.: *Giusnaturalismo e teoria della sovranità in J. de Maistre.* Messina, 1963, 78 págs.

FRATTINI, E.: *Aspetti del pensiero politico de F. de Vitoria.* «Rivista Internaz. di Filos. del Diritto», 37, 1960, págs. 617-50.

HAMMAN, A.: *La doctrine de l'Eglise et l'Etat chez Occam.* «Etude sur le Breviloquium». París, 1942, 208 págs.

HUBER, M.: *Sie Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus.* Basel-Stuttgart, 1958, 288 págs.

KENNY, T.: *The political Thought of J. H. Newmann.* London, 1957, 10-208 págs.

KLEINHAPPL, J.: *Der Staat bei L. Molina.* Inssbrück, 1935.

LACHANCHE, L.: *L'Humanisme politique de S. Thomas.* «Individu et Etat». París-Ottawa, 1939.

LEWY, G.: *A Study of the political philosophy of J. de Mariana.* Genève, Droz, 1960.

NASYALZY: *La Teoría del poder político según F. de Vitoria.* Madrid, 1944.

PEREGO, A.: *Autocritica taparelliana nella questione de l'origine dell'autorità.* «Gregorianum», 31, 1950.

PEREGO, A.: *Forma statale e politica finanziaria nel pensiero de L. Taparelli.* Milán, Giuffré, 1956.

RECASÉNS SICHES, L.: *Las teorías políticas de F. Vitoria.* Madrid, 1931.

RODRÍGUEZ DE YURRE, G.: *Introducción a la lectura de la «Pacem in Terris».* La naturaleza del Estado. «Lumen», 12, 1963, págs. 309-38.

ROMEYER: *La Théorie suarezianne d'un état de nature pure.* «Archiv. de Philos.», 18, 1949, págs. 37-63.

RAFFO MAGNASCO, B. R.: *La politica come prudenza nel pensiero di S. Tommasso.* «Sapientia», 2, 1967, págs. 267-76.

SPIAZZI, R., O. P.: *Democrazia e ordine morale secondo la mente di S. Th. d'Aq.* «Angelicum», 333, 1956, págs. 143-63 y 287-314.

TISCHLEDER, P.: *Die Staatslehre Leon XII.* 3.ª ed., Koln, 1927.

TRUYOL SERRA, A.: *Utopía y realismo político en T. Campanella.* «Anuar. Filosof. del Derecho», t. 3, 1955.

UTZ, A. F.: *Der Politische Realismus John XXIII in der Enzyc. «Pacem in Terris».* «Neue Ordnung», 19, 1965, págs. 241-9.

ZAMBRANO VELASCO, L. E.: *Aspectos del pensamiento político de S. Tomás de Aquino.* Su proyección en las Encíclicas políticas. «Revista del Ministerio de Justicia» (Caracas), 12, 45, 1963, págs. 305-80.

ZAPICO, M.: *La «Pacem in Terris», un hito en el desarrollo de la doctrina política de la Iglesia.* «Ciencia Tomista», 90, 1963, págs. 397-443, 629-664.

PENSAMIENTO SOCIAL (ESTUDIOS GENERALES)

CARRO, V. D.: *Estudio sobre el pensamiento social de los teólogos juristas españoles.* «Estudios de Historia Social de España», vol. 1, Madrid, 1949.

ELLWOOD, C. A.: *History of social Philosophy.* Nueva York, 1938.

FONSEGRIVE, G.: *Morale et societé.* París, Bloud, 1907.

FORESI, P.: *Teologia della socialità.* «Città Nova Editrice». Roma, 1963.

CHALLIED, L.: *Essai sur la liberté, l'égalité et la fraternité, considerées au point de vue chrétien, social et personnel.* París, 1849.

COMTE, G.: *La Morale sociale d'après les Summae Confess. du XVIII^e siècle.* París, 1953.

GINER, S.: *Historia del pensamiento social.* Barcelona, 1967.

GIERKE, O.: *Das Deutsche Genossenschaftsrecht.* Berlín, 1868.

GÓMEZ ARBOLEYA, C.: *Sociología en España.* Madrid, I.E.P., 1958.

HALLEUX: *Le problème philosophique de l'ordre social.* «Revue Néo-scolastique», 1899.

BREZZI, P.: *Individuo e communità nella tradizione cristiana antica.* «Sapienza», 12, 1959, págs. 147-61.

CIARLETTA, M.: *Natura e società nel mondo antico e nel cristianesimo.* «Rivista Internaz. di Pilos. del Diritto», 391, págs. 94-101.

JARRET, BEDE: *Social Theories of the Middle Agges.* Londres, 1968, 2.ª ed.

FESSARD, G.: *Libre meditation sur un message de Pío XII.* «Nöel», 1956, París, Plon, 1957, 228 págs.

LAGARDE, G. de: *Le naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge,* vol. 2. Le secteur social de la scolastique, 2.ª ed., Lovaina, 1959.

LUBAC, H. de: *Catholicisme: les aspects sociaux du dogma.* París, 1938.

MONTAGNE, A.: *Origine de la societé. Contrat social. Etre social.* «Revue Thomiste», VI y VII, 1898.

REARDON, John: *Selfishness and the social Orden.* Washington, 1943.

SAUER, W.: *Grundlagen der Gesellschaft.* Eine rechts-. Staats, und social, philosophie. Berlín, Grünewald, 1924.

SCHILLING, O.: *Katholische sozialethick.* Munich, 1929.

SCHWALM, M.: *Individualism et solidarité.* «Revue Thomiste», 6, 1898.

SOIGNAN, F.: *La societé est'elle un être réal.* «Revue de Philosophie», 1935.

WINTER: *Sozialmetaphisik der Scholastik.* Leipzig, 1929.

WULF: *L'individue et le groupe dans la Scholastique du XIII^e siècle.* «Revue Néo-scholastique», 22, págs. 19-20.

TRUYOL SERRA, A.: *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval.* «Revista Internac. de Sociología», 1947.

PENSAMIENTO SOCIAL (ESTUDIOS SOBRE AUTORES PARTICULARES)

ACHAVEL, Hugo M. de: *Ubicación y gloria de F. Suárez.* «Ciencia y Fe», en marzo 49.

ARDENT, W.: *Die Staat-und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellendarsgestellt.* Jena, 1929.

AUFHOFER, H.: *La sociología de J. Balmes.* Madrid, Rialp, 1959, 239 págs.

BATTAGLIA, F.: *Società civile e autorità nel pensiero di F. Suárez,* Roma, 1950.

BENEDICTIS, M. M.: *The social Thought of St. Bonaventura.* Washington, 1946.

BESIADE, Th.: *L'ordre social selon S. Thomas d'Aquin.* «Revue de Sciences Philosoph. et Théolog.», 1924.

BAUDRY, L.: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques.* París, 1950.

BIEDERLACK: *Zur Gesellschaft und Wirtschaftslehre des hl. Thomas.* «Zeitschrift für katholische Theologie», 20, 1896.

CERRUTTI, R.: *De principio pedagogico sociali di S. Tommaso.* Turín, 1893.

CARRIAZO, J. M.: *Las ideas sociales de Vives.* Madrid, 1927, 90 págs.

COX, J. F.: *A Thomistic analysis of the social Order.* Washington, 1943.

DOHERTY, R. T.: *The relation of the individual to Society in the Light of Christian principes as expounded by the Angelic Doctor.* Roma, 1957, págs 1-84.

DOUGHERTY, G. V.: *The Moral basis of social order according. St. Thomas.* Washington, 1941.

ESCHMAN, I. T.: *Thomistic social Philosophie and the Teology of original sin.* «Mediaeval Studies», 9, 19, 47.

ESCHMAN, I. T.: *Studies in the notion of society in St. Thomas.* «Mediaeval Studies», 8, 1946.

FISHER, L. F.: *A Philosophy of social Leadership according thomistic principles.* Washington, 1941.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *El orden social, según S. Tomás.* Madrid, 1935.

GARRET, Th. M.: *St. Augustine and the nature of society.* «The new scholasticism.», 30, 1956, 13-36 págs.

GAUCHAM, W. Th.: *Social Theories of S. Antoninus from his «Summa Theologica».* Washington, 1950.

GEMELLI, A.: *Le message de St. F. d'Assise au monde moderne.* París, 1935.

GICH, J. M.: *Ideas sociales de Balmes.* Barcelona, 1910.

GILLET, M. S., *Le morale et le sociale d'après St. Thomas.* «Mélanges Thomistes». Le Saulchoir, 1923.

JACQUIN, R.: *La subordination des societés selon Taparelli et quelques perspectives d'application.* «Chronique Social de France», 15-II-1958.

GOMIS, G. B.: *Criterio social de L. Vives.* Madrid, 1946.

GRATIEN, P. S.: *François et l'influence sociale de l'Evangile.* París, 1910.

JACOB, E. F.: *Nicolas de Cusa. The social and political ideas of some great thinkers of the Renaissance and the Reformation.* Nueva York, 1941.

KAUTSKY, K.: *Thomas Morus und seine utopia.* Stuttgart, 1890.

LUTZ, H.: *Uber die christlichen Soziallehren.* «Gewerkschaftliche Monatshefte», julio 1955, págs. 416 y ss.

LUÑO PEÑA, E.: *El pensamiento social de Balmes.* Vich, 1945.

LUÑO PEÑA, E.: *La fil. jurid. y soc. de J. L. Vives.* Zaragoza, 1940.

LEGOWICZ, H.: *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Seraphique.* Friburgo, 1936.

MESSINEO, A.: *La società delle genti nel pensiero del Suárez.* «Civ. Catt.», diciembre 1949.

MIRABELLA, T.: *Il sistema político-económico sociale di L. Taparelli d'Azeglio.* Palermo, 1965.

MONTERO DÍAZ, S.: *Las ideas político-sociales de G. de Occam.* Madrid, 1949.

NELL-BREUNING, O. von: *Christliche Soziallehre.* Stimmen der Zeit, 173, 1963-4, páginas 208-21.

PENTA, C. de la: *The social values of Hope in modern social thought and Th. Aquin.* Washington, 1942.

PETIT: *Les enseignements juridiques et sociales de S. Thomas.* «Chronique sociale de France», 33, 1924.

PHILIPPE, P.: *Le rôle de l'amitié dans le vie chrétienne selon St. Thomas.* Roma, 1938.

PUIGDOLLER, M.: *La filos. españ. de L. Vives.* Madrid, 1940.

QUILLIET, H. R.: *Doctrina socialis et politica divi Thom. Aq.* «Revue Sciences Eclesiastiques», 9, 1894.

RICCIO, S.: *Il pensiero sociali di Sant'Agostino nella «Mater et Magistra».* Napoli, 1962, 50 págs.

RIEZU, J.: *El pensamiento sociológico de Balmes.* «Estudios Filosóf.», 15, 1966, páginas 529-40.

ROOY, P. de: *La nature de la société selon St. Thomas.* «Angelicum», 6, 1929.

ROMEYER: *La théorie suarezienne d'un état de nature pure.* «Arch. de Philos.», 18, 1949, págs. 17-62.

SCHILLING, O.: *Die Staat und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin.* Munich, 1930.

SCHILLING, O.: *Thomistische Wirtschafts, und Soziallehre.* «Sociale Revue», 1930.

SIERRA BRAVO, R.: *La persona humana en el magisterio social de Pío XII.* Madrid, Aguilar, 1960.

SMITH, H. I.: *Clasification of desires in St. Thomas and in Modern Sociology.* Washington, 1915.

SPEZIALI, G.: *L'ascesi sociale alla luce del pensiero di Pío XII.* Terni, Alterona, 1964, 32-229 págs.

STICCO, M.: *Il pensiero sociale di S. Bernardino.* Milano, 1925.

THOEMAS, N.: *Divi Thomas Aquinatis opera et praecepta quid valent ad res ecclesiasticas politicas sociales.* «Berolum», 1875.

TROELCHS, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen.* Tubingen, 1912, 2.ª ed., 1922.

WOLFE, M. J.: *The problem of solidarism in St. Thomas.* Washington, 1938.

TSE, J. B.: *Perfectio christ. et societas juxta Magis. Pii Papae XII.* Roma, Pontif. Athenaeum Antonianum, 1963.

ZAPICO, M.: *La «Pacem in Terris», Encíclica de la libertad.* Salamanca, 1963, 183 págs.

PENSAMIENTO SOCIAL Y POLITICO DEL PROTESTANTISMO

ARNOLD: *Das Naturecht bei Luther and Calvin.* Eine polit. Untersuchung. Harburg. Wilhelmsburg, 1935.

BAPON: *Calvin Staatsanschaung und das Könfessionelle Zeitalter.* Berlín, 1924.

BIELER, A.: *Calvin, prophète de l'ére industrielle.* Ginebra, 1964.

BOISSET, J.: *Calvin et la souveranité de Dieu.* P. Seghers, 1964.

CRANZ, F. E.: *An Essay on the Developpement of Luther Thought on Justice, Law and Society.* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1959, 18-197 págs.

DUBOIS, F., y WILKENS, E.: *Macht und Recht. Beitrag zur lutherische Staatslehre der Gegenwart.* Berlín, 1956, 201 págs.

HOFFNER, J.: *Evangelische Soziallehre.* «Staatslexikon der Görresgesellschaft», III.

Evangeliche Soziallexicon. Stuttgart, Kreuz, 1950.

KARREMBERG, F.: *Staat und Gessellschaft im protestantischen Denken der gegenwart.* En «Natur Ordnung in Gesesellschaft...», München, Tyrolia, 1961.

HAUSSHERR: *Der Staat in Calvin, Gedan-kenwelt.* Leipzig, 1923.

LAGARDE, G. de: *Recherches sur l'esprit politique de la Reforme.* París, 1926.

SANTONASTASO: *Le dottrine politique de Lutero a Suárez.* Milano, 1946.

SCHALTTER, R.: *The social ideas of relig. leader,* 1666-88. Oxford, 1940.

KARREMBERG, F.: *Spannungsfelder der evangelische soziallehre.* Hamburgo, Furche, 1960, 300 págs.

SCHREY, H. H.: *Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?* «Zeitsch. für Evangel. Ethick», 5, 1961, págs. 339-58.

WARING: *The Political Theories of Martin Luther.* N. Y., 1910.

LHOIR, J.: *Le Droit Naturel chez les théologiens protestants actuels.* «Collectanea Mechliniensia», 1964, págs. 226-41.

WUNSCH, G.: *Evangelische Wirtschaftsetick.* Tubingen Mohr, 1927.

ROST, G.: *Zum Verthältnis von Naturrecht und Geschichte bei M. Luther. Neue Zeitschrift für systematische Theologie.* 4, 1962, págs. 112-32.

SHANAHAN, W. O.: *Der deutsche Protestantismus vor der soziale Frage, 1815-71.* München, Kaiser, 1962, 8-490 págs.

PERSONA HUMANA Y HUMANISMO

ALONSO DE CETINO: *Vitoria y Vives. Sus relaciones personales y doctrinales.* Ocho años, 1928.

CAPELLAZZI: *La persona nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino.* Siena, 1899.

CORTS, GRAU, J.: *Los humanismos y el hombre.* Prensa Española, Madrid, 1967, 277 págs.

CARRO, V. D.: *Los derechos del hombre de carácter espiritual, según Vitoria y los teólogos salmantinos.* «Anua. Asoc. F. Vitoria», 1948-9.

CORTS GRAU, J.: *S. Juan de la Cruz y la personalidad humana.* «Escorial», 25, 1942.

DURAND DE LAUR: *Erasme précurseur de l'esprit moderne.* París, 1892.

CARRO, V. D.: *Vitoria y los Derechos del hombre.* «Anua. Asoc. F. Vitoria», 1946-7.

GARCÍA MORENTE, M.: *La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz.* «El Monte Carmelo», 44, 1943.

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *La antropología de Suárez y su filosofía jurídica.* «Anuario Asociación Francisco de Vitoria», 6, 1943.

HERMANS, F.: *Historia doctrinal del humanismo cristiano.* Valencia, 1962.

HOFFNER: *Christentum und Menschenswurde. Das Anliegen des spanisches Kolonialetik im Goldenen Zeitalter.* Trier, 1947.

LENZ, J.: *Die personwürde des menschen bei Th. von Aquin.* «Philophique Jahrbuch», 49, 1936.

HOBAN, J. H.: *The tomistic concept of person and some of its social implications.* Washington, 1939.

LEGRAND, J.: *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas.* París, 1946.

PETRUZELLIS: *Erasmo pensatore.* Bari, 1949.

PHILIPPE DELLA TRINITE: *La recherche de la personne.* «Etudes Carmelitaines», abril 1936.

MARAÑÓN BARRIO, M.: *Perspectivas de un humanismo nuevo.* «Nuestro tiempo», 28, 1967, págs. 3-14.

MARTÍNEZ GÓMEZ, L.: *Humanismo al día.* «Pensamiento», 23, 1967, págs. 333-9.

RODRÍGUEZ DÍEZ, P. J.: *Humanismo pedagógico de S. Juan de la Cruz.* «Revista Agustin. de Espiritualidad», 5, 1964.

SELLERMAIR: *Humanitas cristiana-Geschichte des christlichen Humanismus.* München, 1949.

RIAZA, R.: *El nuevo humanismo de la nueva Encíclica.* «Mundo Social», 144, 1967, págs. 42-6.

URBINA, F.: *La persona humana en S. Juan de la Cruz.* Madrid, 1956.

SIERRA BRAVO, R.: *La persona humana en el magisterio de Pío XII.* Madrid, Aguilar, 1960.

WEILLER, A.: *El humanismo cristiano del Renacimiento y la Escolástica.* «Concilium», 27, 1967, págs. 32-50.

WALSH, G.: *Humanismo medieval.* Buenos Aires, 1943.

PRECIO JUSTO

BALDWIN, J. W.: *The mediaeval Theories of the Price.* Translation of the American philosoph. soc., 49, 4, 1959.

BARATH, D.: *The just Price and the cost of Production according to St. Thomas.* «The New Scholasticism», 34, 1960, págs. 413-30.

DEMURAT, A.: *The just price.* Londres, 1930.

FALLON, V.: *Le juste prix.* «Nouvelle Revue Théologique», 51, 1924.

GARNIER, H.: *De l'idée du juste prix chez les théologiens et canonistes du Moyen-Age.* París, 1900.

HAGENAUER, J.: *Das justum pretium bei Thomas von Aq.* Stuttgart, 1931.

HEALY, James: *The just wage. A study of moralist from St. Alphonsus to Leon XIII.* La Haya, 1966.

HOHOFF: *Die Werthlehre des hl. Th. v. Aquin.* Monartschrift für chrislt. Sozialreform, 1893 Heft, 9-10.

MULLER: *Le juste prix. La vie économique et social,* 1937.

SANDOZ, A.: *La notion du juste prix.* «Revue Thomiste», 45, 1939.

SAPORI, A.: *Il giusto prezzo nella dottrina di S. Tommaso e nella prattica del suo tempo.* «Archivio storico italiano», Ser. 7, 18, 1932.

SCHERER, H.: *Storia del commercio di tutte le nazioni da tempi antichi fino ai nostri giorni.* «Biblioteca del Economista», Torino, Utet, 1864.

SLATER, P.: *The just price.* Irish Theolog. Quaterly, 1909.

TOZZI, G. S.: *Tommaso, sul commercio e sul credito.* Studi en onore di Amintore Fanfani. Milano, 1962, vol. II.

ZALBA, M.: *El precio y sus condiciones a través de L. de Molina.* «Estudios *de Historia Social de España*», vol. 1, Madrid, 1944.

ZWAVE: *Die Werththeorie bei Arist. und Th. von Aquin.* «Archiv für Geschichte der Philosophie», 12, 1899.

RIQUEZAS Y PROPIEDAD

BARALE, A.: *Il concetto di proprietà nel P. Taparelli.* Pinerolo, 1960.

BRUNET, Fr.: *La propriété privée chez St. Thomas.* «Nouvelle Revue Théolog.», 61, 1934.

CALIPPE, Ch.: *La destination et l'usage des biens naturels d'après S. Thomas Aquin.* «Annales de Philosoph.», Chrétienne, 1907.

CONCILIO, J. de: *The Doctrine of St. Thomas on the Right of Property and of its use.* Nueva York, 1887.

CALVILLO, M.: *F. Suárez. La Filosofía jurídica. El Derecho de Propiedad.* Méjico, págs. 19-45.

DEPLOIGE, S.: *La théorie thomiste de la propriété.* Lovaina, 1895.

DUBRUEL, R. P.: *Les enseignements de l'Eglise sur l'usage des richesses.* Semain Soc. de France. Toulouse, París, 1921.

FARNER, K.: *Christentum und Eigentum bis Th. von Aquin.* Berna, 1947.

FERREIRO, A.: *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez.* «Pensamiento», 4, 1948.

FRATTINI, E.: *Proprietà e richezza nel pensiero di S. Ambrogio.* «Rivista Intern. di Filos. del Diritto», 39, 1962, págs. 745-66.

GALÁN, E.: *El «bonum commune» y el derecho de propiedad según el pensamiento aquinatense.* «Rev. crit. de Derecho inmobiliario», 20, págs. 19-44.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *Visión cristiana del mundo económico.* Madrid.

GIET, S.: *De trois textes de Gratien sur la propriété.* «Studia Gratiana», 2.

HOFFNER, J.: *Ein Bruch in der christlichen Eigentumslehre? Vom jus gentium zum jus nature.* «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», 1-19, 1962.

HORVART, A.: *Eigentumsrecht nach dem hl. Th. von Aquin.* Graz, 1929.

JANSSEN, L.: *La propriété, le régime des bies dans la civiliz. occident.* París, 1953.

KORVIN-KRASINSKI, S.: *Grundunterscheidungen im Naturrecht auf Eigentum.* «Die Neue Ordnung», 17, 1963, págs. 91-103.

JASMIN, D.: *La propriété privée et les systèmes opposés.* Montréal, 1925.

KLEINHAPPL, J.: *Die Eigentumslehre Ludwig Molina.* «Zeitschr. für Katholische, Theolog., 56, 1932, págs. 46-66.

LACOMBE, P.: *Essai sur le passage de la propriété collective à la propriété privé.* París, 1900.

LARKIN, P.: *Property in the Eighteenth Century with special reference to England and Locke.* Cork, 1930.

LECLERCQ, J.: *Propriété et feodalité, qu'est-ce-qu'un propriétaire sous l'ancien régime?* «Etudes», 219, 1934.

LEITMEIER, Ch.: *Das privateigentum in gratianischen Dekret.* «Studia Gratiana», 2.

LEPINSKI, B.: *Divi. Th. de usu divitibus doctrina.* Friburgo, 1910.

LIEBER, F.: *Essays on Property and Labor ac connected with the Natural Law and the constitution of Society.* Nueva York, 1842.

LIONBERGER, I. H.: *The meaning of property.* 5.ª ed. Boston, 1922.

LIO, S.: *Observazioni critico-letterarie e dottrinali sul famoso texto: «Proprium nemo dicat...» e testi connesi.* «Francisc. Stud.», 12, 1952.

LIO, E.: *Finalmente ritrancciate la fonte del famoso texto patristico: «Pasce famem morientem...»*, «Antonianum», 27, 1952.

MARTÍN, J. L.: «*Proudhon y Donoso Cortés ante la propiedad.* «Revista de Filosofía», 24, 1965, págs. 317-44.

MCDONALD, W. J.: *The social value of Property according to St. Thomas.* Washington, 1921.

MUNIER, Ch.: *El concepto de «dominium» y «proprietas» en los canonistas y moralistas, de los siglos XVI al XIX.* «Jus Canonicum», 2, 1962, páginas 469-79.

O'RAILLY, A.: *St. Thomas and property.* «Studes», 1920.

NAVA, N.: *La proprietà in G. G. Rousseau.* Módena, 1962, 61 págs. Soc. edic. modenense.

PANIAGUA, J. M.: *La teoría acerca de la propiedad privada en las doctrinas individ. de la neo-escolástica,* en «Libro homenaje a N. Pérez Serrano», 1959.

PÉREZ GARCÍA: *De principiis socialis functionis proprietatis privatae apud. S. Th. Aquin.* Avila, 1924.

RICHER, F. A.: *Character control of Wealth according to Th. Aquin.* Washington, 1940.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, A.: *El derecho natural de propiedad en la ideología católica moderna.* «Anuario de Filosofía del Derecho», 8, 1961, págs. 163-72.

SALVIOLI, G.: *Storia del diritto de proprietà.* Milán, 1914.

SANTAMARÍA DE PAREDES, V.: *La defensa del derecho de propiedad y sus relaciones con el trabajo.* Madrid, 1874.

SCHWALM, L.: *La propriété d'après la philos. de S. Thomas.* «Revue Thomiste», 1895.

SERRANO SERRANO, J. M.: *Doctrina de Juan Luis Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones contemporáneas.* «Salmanticenses», 1965, vol. 12.

SPICQ, C.: *Notes de lexicographie medievale. «Potestas procurandi et dispensandi».* «Revue de Sciences Philosoph. et Théolog.», 1934, págs. 82-93.

SPICQ, C.: *La notion analogique de dominium et le droit de propriété.* «Revue de Scienc. Philos. et théolog.», 1931.

SPICQ, C.: *Notes de lexicographie philosph. médiévale.* Dominium, possessio, proprietas chez St. Thomas et les juristes romains. «Revue des Scienc. Philosph. et Théolog.», 28, 1929.

TAPARELLI, L.: *La proprietà nel cattolicesimo.* «La Civiltà Cattolica», vol. VIII.

VERA ORDÁS: *La propiedad, un problema actual.* Barcelona, J. Flors, 1968.

WALTER, R.: *Das Eigentum nach Lehre des hl Thom. Von Aquin. und des Sozialismus.* Friburgo, 1895.

SOCIALISMO

BLOCH, E.: *Thomas Munzer, théologien de la révolution.* París, Julliard, 1964, 269 págs.

BOLLE, J.: *Les seductions du communisme de la Biblie à nos jours,* 1957.

CARDONET, J., y otros: *Socialismo y cristianismo.* Barcelona, Nova Terra, 1966, 313 págs.

LE CLAIR, I.: *Utopias and the philosophy of St. Thom. Aqu.* Washington, 1941.

DENIS, H.: *Histoire des systèmes économiques et socialistes.* París, 1904.

DESROCHE, H.: *Socialisme et sociologie religieuse.* París, 1965.

DUVERGER, M.: *Introducción a la política.* Barcelona, Ariel, 1968.

DIDIOT, J.: *S. Thom. Aq. est-il socialiste?* «Rev. de Lille», 1899.

ELORZA DOMÍNGUEZ, J. A.: *Las Utopías en el Renacimiento.* «Cuadernos Hispanoamericanos», 1965.

JARRET, B.: *Mediaeval socialism.* London, s/r.

FREYER, H.: *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart.* Leipzig, 1936.

SCHNEIDER, C. M.: *Die Grundprincipen des hl. Thomas und der modern sozialismus.* Jahrbüch für Philos. und spekulativer Theolog., 1894.

KUHN, Annette: *Die Kirche in Ringen mit den Sozialismus.* Munich, Pustet, 1965, 149 págs.

MALAGÓN, T.: *El marxismo y la «Populorum Progressio».* Edt. ZYX, Madrid, 1969.

WALTER, G.: *Les origines du communisme.* Judaïques-Chrétiens Grecques, Latines. E. Payot, 1931.

MATAGRIN, G.: *Le socialisme en regard à la Doctrine Sociale de l'Eglise.* «Economie et Humanisme», 131, 1961, 17-28 págs.

ZOLLMAN: *Thom. von Aq. und der Sozialismus.* «Deutsche Volkstimme», 1901.

NITTI, F.: *El socialismo católico.* Salamanca, 1893.

TRABAJO Y SALARIO

BOISSONNADE, P.: *Le travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Age.* París, 1921.

COORNAERT, E.: *Les corporations en France avant 1789.* París, 1842.

DE BOVIS: *Le sens chrétienne du travail.* «Nouvelle Revue Théologique», 1950, páginas 351-71, 468-78.

GOUGNARP, A.: *Le problème du juste salaire.* Louvain, 1923.

DÍEZ-ALEGRÍA, J.: *El salario ante la filosofía del Derecho.* «Fomento Social», 12, 45, 1957, págs. 11-24.

HAUSER, H.: *Ouvriers du temps passé, XV^e-XVI^e siècles.* París, 1898.

DOGNIN, P. D.: *L'Eglise Cathol. et la justice dans le contrat du travail.* «Vid. Colloques de Philos. du Droit».

JANSSEN: *Doctrina de St. Thom. De obligatione laborandi.* Lovaine, 1924.

DOHNEN, F. A.: *Das Lohnproblem bei Thomas von Aquin.* «Ordo Socialis», 19, 60, 1926, págs. 224-33.

HEERS, J.: *Le travail au Moyen Age.* P.U.F., París, 1965.

JARLOT, G.: *Les avant-proyets de «Rerum Novarum» et les «Anciens Corporations».* «Nouvelle Revue Théologique», 81, 1959, págs. 60-77.

JACCARD, P.: *Hist. sociale du Travail de l'Antiquité à nos jours.* París, 1960.

ONCLAIR, A.: *La tradition cathol. et canonique dans la question du salaire.* «Revue Cathol. Institut Droit», 1891, págs. 289 y ss.

LEICHT, P. J.: *Corporazioni romani e arti medievali.*

SYLVESTER, M. K.: *The philosophy of Labor in St. Thomas.* Washington, 1939.

TONNEAU, J.: *Salarie,* en «Dict. de Théologie Catholique».

SERRANO SERRANO, J. M.: *Doctrina de J. L. Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones contemporáneas.* «Salmanticenses», 12, 1965, págs. 57-107.

MULLER: *Die Arbeit nachdem moral-philosophischen Grundsätzen des hl. Th. von Aquin.* Munster, 1916.

HILGENREINER: *Die Erwerbsarbeit in der Work des hl. Thomas von Aquin.* Frankf. der Mainz, 1901.

MERCIER, A.: *Théorie du juste salarie, d'après S. Thomas.* «Revue Thomiste», IV, 1896.

MONTI, G. B.: *Le corporazioni nell'Evo antico e nell'alto Medievo.* Bari, 1934.

OLIVIER MARTIN, Fr. L.: *L'organisation corporative de la France d'Ancien régime.* París, 1939.

PLANQUEVENT, J.: *Sobre algunas aventuras de la noción de trabajo.* «Esprit»; 1 julio 1933.

POLIER: *L'idée du juste salaire.* París, 1903.

RENARD, R. G.: *Thomiste et Droit social.* «Revue de Science Philosoph. et Théolog.», 1934.

USURA

BOHM-BAWERK, E.: *Histoire critique des théories de l'interêt du capital.* París, 1902.

BRAS, G. le: *Le doctrine ecclésiastique, de l'usure à l'époque classique (XXI'-V' siècles).* «Dictionnaire de Théologie Cath.», t. XV.

CLEARY, Patrick: *The Church and Usury.* Dublín, 1914.

FUNK, J.: *Geschichte der kirchlichen Zinsverboten.* Tubingen, 1876.

FUNK, J.: *Uber die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen.* «Theolog. Zeitschrift die gesamte Staatswissechaft», 1869.

FUNK, J.: *Zinsgesetzgebung in Mittelalter.* Tübingen, Universitäts Schriften, 1876.

FUNK, J.: *Zins und Wucher.* Tubingen, 1868.

LEHMKUHL, R. P.: *Zins und Wucher von dem Rechterstuhle der Kirche und der Vernunft.* Stimmen aus Maria Laach. Heft, 3-5, 1879.

NOONAN, J. T.: *The Scholastic Analysy of Usury.* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1957, XII y 432 págs.

SEE, H.: *La evolución del sentido de las palabras interés y capital.* «Rev. de Hist. Econ.».

THIBERGHEN, P.: *La Encyclica «Vix Pervenit» sur les contrats.* «Action Populaire», París, sin año.

VILLAIN, J.: *La enseñanza social de la Iglesia.*

INDICE DE MATERIAS [1]

[1] Las cifras que se indican corresponden a la numeración en párrafos de la obra.

INDICE DE MATERIAS

AUTORIDAD

S. Buenav., 146-8.
Santo Tomás, 302, 369-71, 416-7, 434, 451.
Ockham, 608, 613.
F. de Vitoria, 1087, 1097, 1099-1102, 1104.
Soto, 1198-9.
Molina, 1350.
Taparelli, 1770-1, 1773-4.
Zigliara, 1950.

BIEN COMÚN Y BIEN PROPIO

S. Buenav., 124.
Santo Tomás, 188, 192, 213-4, 234, 243, 245, 319, 325-6, 375, 446-9, 469, 455.
S. Antonino, 694-5, 697.
Vives, 801.
Suárez, 1504-8.

COMERCIO

Graciano, 2-4.
A. de Hales, 47.
S. Buenav., 141.
Santo Tomás, 202, 282-5.
Scoto, 508-13, 494.
S. Antonino, 656-9, 690.
Erasmo, 754.
Vives, 765, 934.
Victoria, 1081 nota, 1138-9.
Soto, 1214-21.
Taparelli, 1787.

COMUNICACIÓN

A. de Hales, 54.
S. Alberto Magno, 61, 70, 73-4, 82, 88, 91, 98, 101, 103, 105-6.
S. Buenav., 128, 131, 137-9.
Santo Tomás, 210, 217, 220, 266 nota, 344, 376, 392, 454.
R. Lulio, 535, 545, 570.
Erasmo, 761, 764, 740.
Vives, 830, 908, 829, 879.
S. Juan de Avila, 1263, 1277.

COMUNIDADES DE BIENES

Graciano, 1, 6, 8-9.
S. Alberto M., 112.
S. Buenav., 123, 145, 151, 155-60.
Santo Tomás, 172, 201, 341, 367, 403, 415.
Scoto, 480-1.
R. Lulio, 543.
S. Antonino, 652.
Vives, 839, 876-7, 885, 887-9, 897.
Victoria, 1061.
Soto, 1073.
A. de Castro, 1255, 1257.
Báñez, 1282.
Molina, 1303-4.
Suárez, 1510-4.
Taparelli, 1763.

COMUNISMO

Santo Tomás, 459-61.
Santo Tomás Moro, 960, 963, 965, 977.

Vives, 896, 899-907, 909, 912-3, 915.
Campanella, 1567-8, 1559-76.

DERECHOS DEL HOMBRE

P. Lombardo, 23-4.
Santo Tomás, 304-7, 445.
Vitoria, 1127-8, 1129-31, 1134-5, 1137.
Santo Tomás Moro, 974-7.
Balmes, 1692-5.

DOMINIO

S. Buenav., 115-6, 120.
Santo Tomás, 167-9, 170, 262-3, 301, 361.
Ockham, 600.
S. Antonino, 706.
Vives, 909.
Vitoria, 1006, 1018.
Soto, 1145, 1148-52, 1155-8, 1161, 1163, 1165-73.
A. de Castro, 1253.
Suárez, 1432-46.
Lessio, 1537-8.
Taparelli, 1757-8.

ECONOMÍA (diversas cuestiones)

Santo Tomás, 184-6, 176, 202, 228 nota, 280, 282.
Scoto, 495-6.
Nicolás de Oresmes, 618-25.
S. Antonino, 650-1.
Vives, 773, 954.
Soto, 1201-4.
P. de Valencia, 1373, 1375, 1380, 1389, 1393, 1395-8.
Taparelli, 1812-830, 1834-5.
Liberatore, 1889-91, 1894-5, 1905-1907.

ESCLAVITUD Y SERVIDUMBRE

S. Buenav., 122-3.
S. Antonino, 692-4.
Erasmo, 758.
Santo Tomás Moro, 971-3.
S. Antonino, 675-7.
Soto, 1146.

ESTRUCTURA Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

Santo Tomás, 174-5, 366, 397, 456.
R. Lulio, 522-34.
S. Antonino, 699-701.
Santo Tomás Moro, 970.
Soto, 1226.
Taparelli, 1752, 1777.
Zigliara, 1949-54.

FALTA DE CONCIENCIA SOCIAL

S. Alberto Magno, 68, 77, 92.
Santo Tomás, 393.
R. Lulio, 535, 539, 555-7, 571.
Erasmo, 741-50, 759.
Vives, 776, 792, 806-8, 818-9, 836, 839, 871, 940.
Soto, 1231, 1237.
S. Juan de Avila, 1279, 1273-5.
Mariana, 1427-9.
P. de Valencia, 1374.
Liberatore (Lujo), 1922-7.

FAMILIA

Pedro Lombardo, 33.
Santo Tomás, 193, 212, 236, 375, 467, 477.
Ockham, 477, 612.
S. Antonino, 676.
Molina, 1342-3.
Balmes, 1679-85.

FORMAS DE GOBIERNO

Santo Tomás, 204, 425-8.
S. Antonino, 703.
Taparelli, 1775.

HOMBRE (esencia, naturaleza social, dignidad, inclinaciones naturales)

P. Lombardo, 20.
S. Buenav., 113-4.
Santo Tomás, 162, 165, 166, 171, 198, 200, 324, 342-3, 349-50, 418-420, 454-5, 472, nota 474.
R. Lulio, 540 nota, 541, 563-6.

Vives, 785, 745, 787, 790, 800, 919, 924, 926-7, 929, 933, 958.
Vitoria, 1088-9, 1092-3, 1095, 1099-1100.
Molina, 1343-8.
Balmes, 1676-7.
Taparelli, 1756.

JUSTICIA (su noción, clases y relaciones)

P. Lombardo, 28.
S. Alberto Magno, 85, 87, 100-1.
S. Buenav., 127, 192, 143, 191.
Santo Tomás, 215-6, 239, 241-2, 244, 247-9, 250, 251, 253, 255-7, 314, 318-9, 476.
R. Lulio, 517.
S. Antonino, 698.
Vitoria, 1055.
Molina, 1351.
Taparelli, 1754-6.
Orti y Lara, 1928.

INJUSTICIA SOCIAL

S. Alberto Magno, 72.
Santo Tomás, 320, 321.
R. Lulio, 546, 551.
Vives, 820, 822.
P. de Valencia, 1379, 1390-1.
Pascal, 1612.

LEY NATURAL Y DERECHO

S. Buenav., 122, 146.
Santo Tomás, 194-5, 197, 396.
Dante, 594.
Vives, 778, 780.
Taparelli, 1753.

LIMOSNA

Graciano, 17-8.
P. Lombardo, 29-32.
A. de Hales, 51-3, 59.
S. Alberto Magno, 65, 66, 89-100, 111.
S. Buenav., 132-3.
Santo Tomás, 218-9, 225, 221-3, 232, 346.
R. Lulio, 536-9, 567-14.
Erasmo, 753.
Vives, 815, 826.
S. Juan de Avila, 1269.
Soto, 1238-40.

LIMOSNA (obligación)

A. de Hales, 46.
S. Alberto Magno, 84, 86, 104.
Santo Tomás, 224-8, 328, 329-30, 377-9, 382.
S. Antonino, 669-72.
Cayetano, 708-38.
Vitoria, 978-1005.
Soto, 1226, 1232-6.
S. Juan de Avila, 1276.
Santa Teresa, 1281.
Báñez, 1295-9.
Molina, 1340.
Suárez, 1462-70.
Prelección a Suma S. Antonino, 1572-83.

NECESIDAD

A. de Hales, 60.
S. Alberto Magno, 108-110.
S. Buenav., 134.
Santo Tomás, 183, 229-30, 377-9, 361.
Erasmo, 752-3.
Vives, 772.

NECESIDAD EXTREMA (derecho del pobre en ella)

A. de Hales, 40, 44.
Santo Tomás, 259, 272, 380-1, 486.
S. Antonino, 653.
Vitoria, 1063-4.
Soto, 1206-11.
Lugo, 1597-602.
Liberatore, 1850-1.

ORDEN SOCIAL

Santo Tomás, 171, 192, 302 nota, 349, 354-60.

POBRES (dignidad y derechos)

S. Alberto Magno, 63-80, 83, 97.
Santo Tomás, 271.

R. Lulio, 514.
Erasmo, 754.
Vives, 805-6.
Soto, 1205, 1225, 1227, 1229-30.
Juan de Avila, 1269.
A. de Castro, 1249.
Bossuet, 1631-2, 1635-62.

POBREZA

S. Alberto Magno, 62, 110.
Santo Tomás, 192, 338, 364-5.
Vives, 794.
A. de Castro, 1268-9.
S. Juan de Avila, 1270.

PODER POLÍTICO

P. de Lombardo, 21-2.
J. de Sasibury, 34-6.
S. Buenav., 117-9, 140.
Santo Tomás, 171 nota, 235, 372-374, 430-2, 442.
Scoto, 484-6.
R. Lulio, 520.
Ockham, 607, 609, 613.
Vives, 775, 801-2, 939.
Vitoria, 1097, 1103, 1106.
Soto, 1200.
A. de Castro, 1241-5.
Molina, 1348-9.
Mariana, 1409-11.
Suárez, 1494, 1489-93, 1592-99, 1530-6.
Pascal, 1611.
Balmes, 1688-9.
Taparelli, 1772.
Liberatore, 1852-5.
Zigliara, 1962-72.

POLÍTICA SOCIAL

Vives, 831, 835, 842-53, 795-6, 840-841, 866-71.
P. de Valencia, 1381-3, 1388.
Mariana, 1412-8, 1422-7, 1430-1.
Taparelli, 1782-3, 1793, 1794-7, 1912-4, 1920-21.

PRECIO JUSTO

A. de Hales, 48.
Santo Tomás, 174-6, 279.
Scoto, 496-500.
S. Antonino, 664, 645-6.
Vitoria, 1065-80.
Soto, 1222-5.
A. de Castro, 1254.
Molina, 1361-72.
P. de Valencia, 1376-7, 1385-6.
Liberatore, 1864-7, 1906-7.

PROPIEDAD (naturaleza, clases; fundamento social y moral; objeto; sujeto; etc.)

P. Lombardo, 25, 27-8.
A. de Hales, 41-2, 58, 72, 93.
S. Buenav., 151, 153-5.
Santo Tomás, 211, 262, 265, 381, 388, 390, 462-6, 492.
R. Lulio, 549.
Ockham, 599, 601, 603, 606, 609.
S. Antonino, 655.
Erasmo, 747, 750.
Vives, 773, 817, 831, 882, 910-1, 940.
Moro, 959-62.
Vitoria, 1057-8, 1107-125, 1141-3.
Soto, 1147, 1153, 1167, 1188.
Báñez, 1284-6, 1287-9.
Molina, 1305-6, 1311-9, 1422.
Suárez, 1370-1, 1456-61, 1519.
Lessio, 1545-7.
Lugo, 1593-5, 1607-9.
Balmes, 1707-13.
Taparelli, 1762-5, 1826.
Liberatore, 1841, 1884, 1840.
Orti y Lara, 1930-1, 1933, 1936.

(Fundamento jurídico)

A. de Hales, 38-40, 43.
S. Alberto Magno, 112.
Santo Tomás, 237, 267.
Scoto, 486.
Ockham, 610-11, 615.
S. Antonino, 644.
Soto, 1182-3.
Báñez, 1293-4.
Molina, 1305, 1307-8, 1328-33, 1338-41.
Suárez, 1509, 1515-6.

Lessio, 1544-50.
Lugo, 1577-92.
Taparelli, 1759-61, 1767.
Liberatore, 1868-75.
Zigliara, 1937-41.
Orti y Lara, 1931.

(Herencia)

Santo Tomás, 387.
Vives, 1171.
Balmes, 1709-11.
Liberatore, 1846-7.

(Origen)

Graciano, 7, 9-10.
Scoto, 487.
Ockham, 603, 616-7.
San Antonino, 674, 678.
Vives, 793.
Vitoria, 1034-43.
Soto, 1101-3, 1190-96, 1173-6.
Báñez, 1290-4.
Molina, 1320-40.
Balmes, 1707-3.
Taparelli, 1768-9.
Liberatore, 1844-5.
Orti y Lara, 1932, 1933.
Zigliara, 1944-6.

PROPIEDAD Y PODER PÚBLICO

Vitoria, 1050-4, 1056.
Scoto, 489-91.
Soto, 1197.
A. de Castro, 1251-2.
Molina, 1301-2.
Bossuet, 1629.

PROPIEDAD Y USO COMÚN

Santo Tomás, 211, 227, 268.
R. Lulio, 541, 548.
Erasmo, 741.
Vives, 817, 890-2.
Liberatore, 1877-81.

RICOS

S. Alberto Magno, 67, 75, 97, 99.
Santo Tomás, 178, 331-2, 472-3.
S. Antonino, 639-40.
Erasmo, 750.
Vives, 817.

RIQUEZAS

S. Alberto Magno, 71, 72, 76, 99.
S. Buenav., 152, 154-5.
Santo Tomás, 176-7, 179-82, 238, 260, 313-6, 317, 323, 331, 339-40, 347-8, 362-3, 377-9, 450, 453, 470-1.
R. Lulio, 514. 542-4.
Dante, 575-7, 582-7.
S. Antonino, 626-38, 647-9, 704, 707.
Erasmo, 739, 751-2, 754, 760.
Pascal, 1610.
Balmes, 1737.

SOCIALISMO

Balmes, 1716-30.

SOCIALIZACIÓN

Taparelli, 1804.

SOCIEDAD (naturaleza, origen, fin; relaciones)

J. Salisbury, 37.
Santo Tomás, 163-4, 187, 189, 196, 205, 241, 345, 368, 402, 424, 467-8.
S. Antonino, 696, 702.
Erasmo, 746.
Vives, 780, 790, 917-8, 947, 951-2.
Molina, 1343.
Mariana, 1399-408.
Suárez, 1448-55, 1496, 1487-8, 1498.
Bossuet, 1622-8, 1633.
Balmes, 1696-9, 1748-9.
Taparelli, 1750-1.
Zigliara, 1949.

SOCIEDAD CIVIL

Santo Tomás, 467.
Vitoria, 1097.
Molina, 1342-7.
Balmes, 1686-9, 1701-3.
Zigliara, 1954-61.

SOCIEDAD UNIVERSAL

R. Lulio, 561-2.
Dante, 578-81, 592-3, 595-8.
Suárez, 1521-2.
Taparelli, 1802, 1807.

SUPERFLUO (definición y obligación de comunicación)

A. de Hales, 45, 55-60.
S. Alberto Magno, 61, 64, 104.
S. Buenav., 134, 136, 160.
Santo Tomás, 225, 226 nota, 228, 271, 300, 391.
R. Lulio, 518.
Suárez, 147-86.
Liberatore, 1883-8.

TRABAJO

A. de Hales, 50.
S. Alberto Magno, 81.
S. Buenav., 144.
Santo Tomás, 173, 333-7, 394, 399, 404.
R. Lulio, 519.
S. Antonino, 665-7, 673, 679-89, 691.
Vives, 766-7, 853-58, 878.
Santo Tomás Moro, 966.
Vitoria, 1081.
Molina, 1352-3.
P. de Valencia, 1378, 1381.
Lessio, 1555.
Lugo, 1603-6.
Taparelli, 1826-7.
Liberatore, 1890, 1896, 1904, 1908-11.

USURA

Graciano, 5, 11, 13-4, 16.
P. de Lombardo, 26.
S. Alberto Magno, 69, 102.
S. Buenav., 130, 141-2.
Santo Tomás, 286, 288-93, 295-7, 299, 388.
Scoto, 501-7.
S. Antonino, 641-3.
Vitoria, 1082-5.
Soto, 1213-4.
A. de Castro, 1261-2.
Lessio, 1554.
Balmes, 1715.
Taparelli, 1786-9.

VALOR

Santo Tomás, 281.
Scoto, 496.
S. Antonino, 660-3.
Balmes, 1714, 1731-41.
Taparelli, 1798-9.

VIDA SOCIAL

Santo Tomás, 205, 246, 310, 426, 437-40.
Dante, 588.
Erasmo, 749.
Vives, 799, 787, 800, 936-7, 950.
Vitoria, 1096.
Taparelli, 1785.

VIRTUDES SOCIALES

Santo Tomás, 190, 308, 311-12, 325, 327, 351-3, 405-14, 474, 476.
R. Lulio, 550.
Vives, 773, 776-8, 791, 794, 803-4, 916.
Bossuet, 1563, 1613-21.
Liberatore, 1876-7.

(Viene de 1.ª solapa)

Social y Económica de los Padres de la Iglesia, que en los escritos de los Santos Padres, aunque frecuentemente disperso y fragmentario, se encuentra un pensamiento social, admirable por el vigor de sus expresiones y lo avanzado de sus ideas en relación a su tiempo, que acredita auténticamente la significación social de las Sagradas Escrituras y supone una primera elaboración y formulación de muchos de los conceptos e ideas fundamentales del magisterio social de la Iglesia.

Los continuadores de los Padres de la Iglesia, en cuanto a su carácter de pensadores cristianos de su época y expositores de la doctrina admitida en la Iglesia en su tiempo, fueron, en el suyo, los doctores y teólogos escolásticos. Supuesta la tesis indicada, se puede, pues, plantear también en relación a ellos las cuestiones aludidas de su labor en relación a la obra de desentrañar la significación social del Evangelio y de su función en el desarrollo y aplicación histórica de dicha significación. Procurar dar una respuesta a estas cuestiones constituye la razón de ser de este trabajo, que pretende de este modo continuar el estudio del pensamiento social cristiano de los Padres de la Iglesia en el período subsiguiente de la Escolástica, entendida en su más amplio sentido, o sea desde sus orígenes hasta enlazar con el catolicismo social y el magisterio de los Pontífices modernos.

Precio: 1.300 ptas. los dos volúmenes

R. SIERRA BRAVO

EL PENSAMIENTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA ESCOLASTICA

II

C. S. I. C.